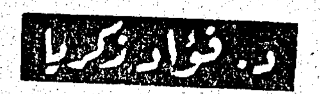
٦٢





د. فؤاد زكريا

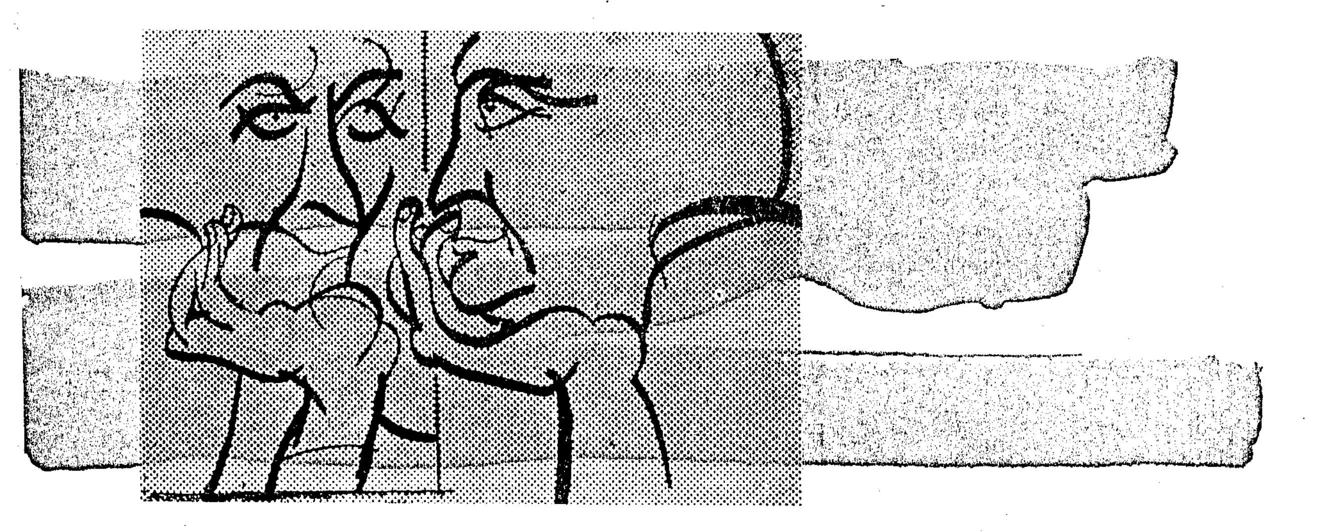
أخلاقنا الاجتماعية .. إلى أين ؟

لم يكن يجول فى خاطرى أن أقوم ، يوما ما ، بالكتابة بشىء من الاسهاب فى موضوع الأخلاق كما تطبق عمليا على حياتنا فى مرحلتها الراهنة ، اذ كنت أعتقد على الدوام أن الأخلاق ، فى جانبها العملى ، ترتكز على أسس أسبق منها وأعمق ، أى أنها ليست كيانا قائما بذاته ، خاضعا لمنطقه الداخلى الخاص ، مستقلا عما عداه وغير متأثر الا بنفسه ، وانما هى السطح الظاهرى الذى تتفاعل من تحته وتتعامل عشرات من العوامل الدفينة ، وهى عوامل يصعب على العين العادية ادراكها ، وتكون حصيلة تفاعلها فى نهاية الامر ذلك الشىء الذى نسميه بالأخلاق • ومن هنا كان من قبيل اضاعة الوقت والجهد فيما لا طائل وراءه أن يجهد المرء نفسه فى الحديث عما يجرى على السطح الظاهرى ، الذى لا يرى معظم الناس سواه ، وهو يعلم أن من وراء هذا السطح عوامل خفية هى التى تحركه من وراء ستار ، وأن هذه العوامل تبدو مقطوعة الصلة بمجال الأخلاق ، بينما هى فى حقيقة الأمر تمارس عليه تأثيرا حاسما ، وان لم يكن مع ذلك تأثيرا واضحا للعيان •

على أن الترحيب الذى لقيه مقالى السابق بعنوان « **أخلاقنا العلمية •• الى أين ؟** » ، قد أقنعنى بأن للكتابة فى ميدان الاخلاق مجالا واسعا ، وبأن هناك رغبة يمكن أن توصف بأنها عامة ، فى معالجة هذا الموضوع لا فى مجال ضيق كالأخلاق العلمية فحسب ، بل على أوسع نطاق ممكن ، وبأن الكلام فيه ليس منعدم الجدوى الى الحد الذى قد يبدو عليه لأول وهلة •

وبطبيعة الحال فان التصدى لهذا الموضوع يحتاج الى تلافى محاذير يقع فيها الكثيرون ، وترتد كلها الى الخطأ الأساسى الذى أشرنا اليه من قبل ـ وأعنى به النظر الى الاخلاق على أنها تكون مجالا مستقلا عن كل ما عداه ، وعلى أنها قادرة على تفسير نفسها بنفسها • **فلا مفر للمرء ، وهو يعمل على تشخيص العيوب ، من أن يرد هذه العيوب الى أسبابها الموضوعية الكامنة فى تركيب المجتمع ذاته ، ولا بد له ، فى مرحلة البحث عن العلاج ، من أن يقدم أفكارا تصلح لمعالجة الداء من جذوره ، لا لتغطية سطحه الخارجى فحسب •**

اننا شعب اشتهر بميله ـ الذى قد يكون مفرطا ـ الى نقد ذاته • وكثيرا ما يتردد فى أحاديثنا ، حينما نجد أنفسنا ازاء أمر يثير فينا السخط ، لفظ « **يا بلد !** » أو « **يا شعب !** » وكثيرا ما يلحق هذا اللفظ بصفات تدل على أننا نتهم أنفسنا ، كشعب ، بالضعف الاخلاقى ، وبما قد يكون أسوأ من ذلك • وبطبيعة الحال فان المتكلم يستثنى نفسه دائما من هذا الحكم (اذ كيف يكون قد أدرك هذا الضعف ، واستطاع أن ينتقده ، لو لم يكن هو ذاته فوق مستوى الضعف ؟) ومع ذلك فان أحدا لا يتنبه الى المفارقة التى تتلخص فى أننا جميعا نردد هذه العبارات ، وبالتالى فلو كنا جميعا فوق مستوى الضعف



الاخلاقى لما كان لعباراتنا هذه معنى • ولكن ، لندع جانبا هذا التناقض الشكلى ، ولنتأمل الظاهرة فى جوهرها • فما الذى يدل عليه هذا النقد الذاتى المفرط ، الذى قد يتجلى مباشرة فى عبارات ساخطة ، وقد يتخذ مظهرا غير مباشر فى ذلك السيل الجارف من النكات التى لا يفلت أحد من سخريتها اللاذعة ، أو من لذعتها الساخرة ؟

انه يدل ، أولا وقبل كل شيء ، على اعتقاد منتشر بين معظم العامة وكثير من المثقفين ، بأن لكل شعب أخلاقا خاصة مميزة له ، وبأن هذه الاخلاق صفة لاصقة به ، أو جزء من تكوينه « الطبيعى » أو « الفطرى » • ولما كنا لا نود الخوض فى مناقشة طويلة نفند فيها الاعتقاد بوجود أى نوع من الارتباط بين ما يسمى بالتكوين الطبيعى لشعب ما وبين النمط الاخلاقى السائد فيه ، فسوف نكتفى بالقول **ان أخلاق أى شعب لا تتميز عن أخلاق شعب آخر الا لأن الظروف الموضوعية المتراكمة عبر التاريخ ، والتى مرا بها هذا الشعب ، تختلف عن ظروف الشعوب الأخرى • ومعنى ذلك أن من واجبنا ، قبل أن نقسو على أنفسنا بلوم مفرط ، أن ندرك مدى تأثير العوامل المعاكسة التى تعرضنا لها على مر التاريخ ، ومدى عجزنا ـ كمجتمع ـ عن التحكم فى هذه العوامل وتغيير اتجاهها على النحو الكفيل بتحقيق مصالحنا** ، عندئذ يمكن أن تبدو عيوبنا الاخلاقية فى ضوء مختلف ، وتتخذ أساليب اصلاح هذه العيوب طابعا مغايرا ، مستمدا من الفهم السليم **للعوامل الحقيقيه المتحكمة فى أخلاقنا**•

على أن هذا النقد الذاتى القاسى يدل أيضا على حقيقة لا يمكن الشك فيها ، وهى **أن هناك احساسا عاما بوجود أزمة أخلاقية** • ويمكن القول ان هذا الاحساس قد بلغ أقصى درجاته فى الآونة الاخيرة ، حين ازدادت حدته بفعل هزيمة يونيو العسكرية • فقد اعتقد الكثيرون ـ عن حق ـ أن العامل الأخلاقى كان من العوامل الهامة التى أدت الى هذه الهزيمة • كما ظهر بوضوح للجميع أن الهزيمة ذاتها قد أحدثت ، لفترة معينة على الاقل نوعا من الانهيار فى معنويات المجتمع وأخلاقياته **وهكذا بلغت الأزمة المعنوية قيمتها فى أحداث يونيو التى كانت العوامل الاخلاقية من أهم أسبابها ، ومن أهم نتائجها ، فى الآن نفسه»** •

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة أن عددا غير قليل من المشتغلين بشئون الفكر قد دأبوا على التحذير من هذه الازمة الأخلاقية ، ومع ذلك لا يشعر المرء فى كتاباتهم بوجود تلك الرغبة المخلصة فى البحث عن علاج حقيقى • بل ان أكثر الأصوات ارتفاعا فى التنبيه الى عيوبنا الاخلاقية ، كثيرا ما تصدر عن أبعد الناس عن الأخلاقية بمعناها الصحيح • وتعليل هذه الظاهرة أمر ميسور : اذ أن هؤلاء يعزلون العامل الاخلاقى عن غيره من العوامل ، ويصورون مشكلتنا الاخلاقية كما لو كانت مستقلة عن غيرها من المشكلات •

وتتجه دعوتهم ، نتيجة لذلك ، الى « **اصـــلاح الأخلاق** » أو « **تقويمها** » ، والى « **تهذيب النفوس**» ، وما الى ذلك من الأهداف التى يستحيل تحقيقهـا عمليا ، والتى يستحيل التأكد من صداها الحقيقى فى النفوس حتى لو أمكن تحقيقها . **وهكذا فان أصحاب النزعة الأخلاقية الخالصة هؤلاء ، يقومون فى واقـع الامر بتمييع المشكلة عن طريق نقلها الى مجال غير قابل للبحث الموضوعى ويستحيل أن تطبق فيه معايير متفق عليها ، وأعنى به مجال اصلاح النفوس وتهذيبها .**

ولكن ، اذا كانت هذه النظرة التى ترتكز على الاعتقاد بالاستقلال الذاتى للأخلاق قد زيفت المشكلة بنقلها الى مجال لا يخضع البحث فيه ، بطبيعته ، للمنهج العلمى ، **فان هذا لا ينفى أن المشـــكلة ذاتها قائمة ، وان كانت تحتاج فى تشخيصهـــا وفى علاجها الى وجهة نظر مختلفة تمام الاختلاف .**

وربما كانت أوضح مظاهر هذه الازمة الاخلاقية هى تلك الحالات التى تكتمل فيها كل المقومـــات الكفيلة بنجاح مشروع معين ، من تخطيط سليم ومعدات كاملة ووسائل مادية لا ينقصها شىء ، ثم تكون النتيجة أن يلقى المشروع اخفاقا ذريعا ، فى هذه الحالة ، حين نتساءل فى حيرة ودهشة : **أين الخطأ اذن ؟** لا نجد أمامنا مفرا من أن نجيب : **انه فى الانسان** ــ أو بعبارة أدق : **فى الأخلاق .** وما أكثر هذه الحالات فى حياتنـــا ، وما أقوى **أصوات النائحين الذين يندبون حظنا العاثر فى** ميدان الأخلاق ، ويلحون على المجتمع كيما يقوم اعوجاج المنحرفين بالوعظ والارشاد . ولكن الامر المؤكد أن هذه الطريقة فى معالجة الازمة لا تجدى فتيلا ، **لأن صاحب المصلحة يستحيل أن يتنازل عنها من أجل موعظة .وهكذا تظل تدور فى حلقة مفرغة : فالازمة موجودة يشعر بها الجميع ، ولكن أسلوب العلاج التقليدى لا يؤدى الا الى زيـادة الأزمة تفاقما . فكيف يتسنى لنا الخروج من هذا** المأزق ؟

أولى الخطوات فى الطريق الصحيح هى ، فى رأيى ، الادراك الواعى لقصور نظرتنا الى الاخلاق ، فنحن ، بوصفنا مجتمعا شرقيا ميالا الى المحافظة ، نميل الى المبالغة فى تأثير العامل الاخلاقى ، ولكننا لا نكاد نفهم هذا العامل الا من جانب واحد : هو الجنس . والحق انك لو سألت **الوفا من عـامة** الناس ، بل ومن المثقفين ، عن مفهوم الشـخص الاخلاقى ، **والشخص اللا أخلاقى ، لقدم اليـك** معظمهم أوصافا تدل على أن الاولى فى نظرهـم هو العفيف جنسيا ، والثانى هو المتحرر ، أو « المنحل » فى مسائل الجنس .



هذا التوحيد بين الأخلاق وبين الجانب الجنسى من سلوك الناس له دلالاته الخطيرة : فهو أولا يدل على اهتمام مفرط بالجنس ، ناشىء عن قسوة الحرمان وصرامة القيود التى يفرضها المجتمع الشرقى المحافظ على أفراده فى هذا المجال ٠

ومن المعروف أن الانسان كثيرا ما يميل الى تحريم أحب الاشياء الى نفسه ، أو على الاقل فرض قيود شديدة عليها ٠ على أن هذه الصرامة فى النظرة الى الجنس تخفى وراءها **نفاقا شديدا** لا يملك المرء الا أن يتشبع به منذ حداثته : اذ أن قدرا كبيرا من التحريمات التى نفرضها فى مجال الجنس ترجع الى الرغبة الخفية فيه ، وكثير من المتزمتين لا يبدون هذه الصراحة الا لأنهم محرومون ، بحيث تكون قسوتهم وصرامتهم مجرد مظهر سلبى للرغبة العارمة فى ارتكاب كل ما يحرمونه على الغير ٠ ومن المؤكد أن شبابنا الذى ينشأ موزع النفس بين التحريم الشديد الذى يفرضه المجتمع ، وبين الرغبة القوية التى تزيدها لديه الحواجز المفروضة على الاختلاط بكل أنواعه ودرجاته ، لا بد أن ينتهى به الامر اما الى ان يساير ركب النفاق الاجتماعى فيدعى لنفسه ورعا لا يؤمن به فى قرارة نفسه ، واما الى الاساليب الهروبية ، كادمان النكات الجنسية ، أو ما هو شر من ذلك ٠

أما الدلالة الاخرى لهذا الاهتمام المفرط بالجنس واتخاذه مقياسا أوحد لأخلاقية المرء ، فهى **افتقارنا الى الوعى بالبعد الاجتماعى للأخلاق ، وبما تنوى عليه من احساس بالمسئولية العامة ، وتركيزنا الاهتمام على أبعادها الفردية فحسب** ٠ ذلك لأن الجنس بطبيعته فردى ، لا يؤثر الا فى فرد بعينه من حيث علاقته بفرد آخر أو بمجموعة ضيقة من الافراد ٠ ومن هنا كان هذا التركيز على الجنس مؤديا الى تصور الأخلاق كما لو كانت مسألة تهم الفرد المنعزل وتتعلق به وحده ،مع أن للأخلاق بعدا اجتماعيا هو دون شك أهم أبعادها جميعا ٠ **والنتيجة المباشرة لذلك هى أن التهاون فى أداء المسئوليات العامة نحو المجتمع ، والافتقار الى الضمير المهنى أو الوعى الاجتماعى ، كلها أمور لا تعد فى نظرنا مدعاة الى اللوم كالانحراف عن العرف الشائع فى مجال الجنس** ٠

ولسنا نعنى بذلك أن الجنس ينبغى ألا تكون له أهمية فى التقييم الأخلاقى ، وانما الذى نعنيه أنه لا يعدو أن يكون واحدا من العناصر التى ينبغى أن تؤخذ فى الاعتبار عند الحكم على أخلاقية الناس وهو عنصر ليس له تأثير ملحوظ على السلوك العام للفرد ،أعنى سلوك الفرد في الامور التى تمس المصلحة العامة ٠ ومن هنا كان تركيز

الاهتمام على التصرفات المتعلقة بالجنس مؤديا الى تجاهل أمور أكثر حيوية الى حد بعيد بالنسبة الى مصالح المجتمع ككل .

* * *

فلنحاول اذن أن نقدم لمحات سريعة لبعض مظاهر تلك الأزمة الأخلاقية التى يؤكد الجميع وجودها ، ولنبحث فى الوسائل الكفيلة بأن تضعنا على أول الطريق الصحيح المؤدى الى علاجها .

أول ما ينبغى أن نتنبه اليه ، ونحن نبحث عن مظاهر أزمتنا الاخلاقية ، وهو **أن السلوك الأخلاقى المتعلق بالمسائل التى تمس المصالح العامة هو فى صميمه قدوة تتخذ مسارا يتدرج من المستويات العليا الى المستويات الدنيا** . وبعبارة أخرى فان الخطوة الأولى فى أى اصلاح أخلاقى يراد له أن يعم مستويات المجتمع كلها ، ينبغى أن تبدأ من أعلى وتتدرج حتى تصل الى أدنى المستويات وأوسعها نطاقا . هذا المسار من أعلى الى أسفل قد يبدو مخالفا لمسار **الاصلاح الثورى الاجتماعى والاقتصادى** مثلا : اذ أن هذا النوع الاخير من الاصلاح يسير **من أسفل الى أعلى** ، بمعنى أن الطبقات الدنيا ، صاحبة المصلحة الحقيقية فى تغيير الأوضاع ، هى التى تبدأ الثورة ، وهى التى تفرض مبادئها على الطبقات العليا . ولكن الوضع فى السلوك الأخلاقى يختلف : **اذ أننا هنا بصدد بناء معنوى لا يمكن أن يبدأ تشييده من المستويات الدنيا** ، لسبب بسيط هو **أن هذه المستويات** تستمد أمثلتها العليا من المستويات التى تعلوها ، ولأنها لو فقدت ثقتها فى أخلاقية القيادات فسوف تشعر بأن أخلاقيتها هى ذاتها غير مجدية ، وبأن أى مجهود تبذله فى هذا الصدد ضائع لا محالة ، ما دامت الأيدى المتحكمة فى عملها غير مؤتمنة .

فى ضوء هذه الحقيقة الاولى نستطيع أن ندرك **أن قدرا غير قليل من عيوبنا الأخلاقية راجع الى انتقال عدوى القدوة السيئة بالتدريج من مستويات عليا فى المجتمع الى المستوى الادنى منهـا** .

ولسنا فى حاجة الى جهد كبير لكى نأتى بأمثلة لتصرفات لا تؤدى ، اذا انتقلت عدواها من أعلى السلم الاجتماعى الى أسفله ، الا الى انهيار وانحلال أخلاقى . فبين الحين والحين تشيع أخبار استغلال نفوذ ، أو تصرف غير مشروع فى الأموال العامه ، أو اثراء مفاجىء بغير حدود ، وترتبط هذه التصرفات المعيبة بأشخاص يؤثر سلوكهم فى نفسية الالوف من الناس ، بحيث يضرب لهم أسوأ الأمثلة ، ويكون لهم شر قدوة . وكثيرا ما يجد المجتمع نفسه حائرا ازاء انتشار هذه النقائص بين مستويات يفترض أنها أقل الجميع حاجة الى هذه التصرفات ، فيتساءل الناس : من أين نأتى بالعناصر الصالحة اذن ؟ وماذا نفعل اذا كان اختيارنا قد تم على أفضل أساس ممكن ، ثم انتهى الامر الى هذه النتيجة المؤسفة ؟

ولكن ، أحقا كان الاختيار على أفضل أساس ممكن ؟ وهل قمنا بفحص كل الاسس التى يتم الاختيار بناء عليها لكى نتأكد من أننا أخذنا منها بالافضل ؟ وهل الأمر يدعو حقا الى مثل هذا اليأس ؟ **ان أبسط قدر من الحرص على المصلحة** العامة يقتضى منا أن نختبر الظروف التى يتم فيها **تفويض المسئولية لأصحابها ، وهل هى ظروف تشجع على السلوك القويم أم على الانحراف** . وهنا نجد أنفسنا نواجه المشكلة الاصلية التى بدأنا بها هذا المقال مواجهة مباشرة . فسرعان ما نكتشف **أن المسألة ليست مسألة اصلاح للأشخاص ، بل للنظم وللشروط التى يتم فى ظلها تكليف الاشخاص بمسئولياتهم . ولو كانت هذه النظم والشروط غير صالحة فسوف تؤدى حتما الى افساد كل من يتولى مسئولية واسعة النطاق، حتى لو كان فى الأصل صالحا . والمهمة الكبرى التى تقع على عاتق الفكر الثورى هى أن يبحث عن النظم والشروط الموضوعية التى لا تترك مجالا للانحراف ، بل عن تلك التى ترغم المنحرف ذاته على أن يسلك ، فى تصرفاته العامة ، سلوكا لا غبار عليه** .

فلنفرض مثلا أن حالات من الثراء غير المشروع قد ظهرت بين عدد غير قليل ممن يتولون مسئوليات عامة ، فماذا يمكن أن يكون العلاج المجدى فى هذه الحالة ؟ هل نوجه اليهم المواعظ والارشادات ونسعى الى اصلاح نفوسهم وتهذيبها ؟ كل هذه حلول لا جدوى منها ، وذلك على الاقل لأننا لن نصل أبدا الى أغوار النفوس لكى نكون على ثقة من أنها قد انصلحت . ولكن العلاج الموضوعى لهذه الحالة يبدأ من دراسة أسباب الانحراف . عندئذ قد نجد ، على سبيل المثال ، **أن الاموال العامة لا توجد عليها ضوابط كافية ، وأن الارتفاع المفاجىء وغير المعقول فى الايراد الرسمى للشخص نتيجة لتوليه منصبا هاما يفقده توازنه ويثير فيه الرغبة فى مزيد من الثراء** . فاذا اتضح أن الامر كذلك ، كان الحل بسيطا : خفض ملموس فى مرتبات هذه الفئة كلها ، وجزاءات صارمة غاية الصرامة على أى تصرف غير مشروع فى الاموال العامة . **هنا تصبح الموضوعية الثورية ، لا الوعظ الفردى ، هى العلاج الحاسم** ، وبمثل هذا العلاج يجد الانتهازيون أنفسهم مضطرين الى الانسحاب

من تلقاء ذاتهم ، لأن المسألة لم تعد تجلب غنما ، ولا يبقى الا من يريد أن يؤدى الخدمات العامة لصالح المجتمع ككل ، لا لصالحه هو أو أقربائه أو المحيطين به .

ولنضرب مثلا آخر لن يشك أحد فى أنه يكون جزءا من عيوبنا الاخلاقية الظاهرة ، وأعنى به **النفاق والمجاملة المتطرفة** . وحسبنا أن نفتح صفحات جرائدنا لكى نلمس فى أكبر مساحاتها أمثلة لا حصر لها لتلك الظاهرة التى ربما كنا نتفرد بها عن سائر بلاد العالم ، الثورية منها وغير الثورية : وأعنى بها الاعلانات المدفوعة من الاموال العامة أو الخاصة (والاولى هى الغالبة) ، والتى لا ترم الى الترويج لسلعة جديدة أو تنبيه الناس اليها ، بل تستهدف تملق مسئول أو الدعاية الشخصية لحساب أصحاب الامر والنهى فى الجهة صاحبة الاعلان . هذه الظاهرة الغريبة ، التى تمر علينا يوميا دون أن نبدى بها اهتماما ، لها فى واقع الامر أخطر الدلالات . **فكيف يمكن أن يشيع فى مجتمع يريد أن يسلك سلوكا ثوريا مثل هذا النفاق العلنى الواسع النطاق والمصلحة من تؤجر تلك المساحات الشاسعة على صفحات الجرائد فى سبيل كتابة كلمات لا يقرؤها أحد الا من كتبها ، وحتى لو قرئت فلن يستخلص الناس منها الا دروسا بارعة فى التملق الرخيص؟** وهل مما يتفق مع الثورية أن تمتلىء صحفنا بعبارات النفاق الفارغة ، التى تعود فى نهاية الامر على خزانة الصحف ذاتها بمزيد من الايرادات على حساب أموال الشعب من جهة ، وأخلاقه ومعنوياته من جهة أخرى ؟ وهل يحق لنا أن نتحمل هذه الاضرار الفتاكة فى سبيل رفع المستوى المادى لجزء من صحافتنا الى حد لايتناسب مع التقشف العام الذى ترتضيه بلادنا طائعة مختارة فى سبيل أهدافها العليا ؟

هذا ، من غير شك ، عيب أخلاقى لا يحتاج الى مزيد من البيان . ولكن يظل أمامنا السؤال الكبير : **وما الحل ؟** انك لا تستطيع أن تعطى الناس دروسا فى أضرار النفاق ، ما داموا يشعرون بأن هذا النفاق يعود عليهم آخر الامر بمنفعة . ومن المؤكد أن فى الامر منفعة ، والا لما انتشرت الظاهرة واستمرت الى هذا الحد .

وعلى ذلك فالحل يكون ، أولا وقبل كل شىء ، بالقضاء على كل نفع يمكن أن يعود على أمثال هؤلاء المنافقين . ومن الواضح أن حلا كهذا لا يمكن أن يفرضه الا من توجه اليهم الكلمات المنافقة ولأضرب لذلك مثلا : فلنفرض أن رئيس مجلس ادارة احدى المؤسسات قد عاد من الخارج ، وامتلأت مساحات من الصحف بتهانىء مرءوسيه له على سلامة الوصول وتمام الشفاء ، الخ .. عندئذ يقتضى السلوك الثورى الحقيقى منه أن يوجه اللوم - برفق أولا ، ثم بالشدة اذا تكررت هذه التصرفات - الى من يعاملونه بمثل هذا النفاق . فى هذه الحالة ، وفيها وحدها ، سيختفى هذا السلوك المعيب **لأنه أصبح يحقق عكس الهدف** المقصود منه ، وذلك دون أن نجد أنفسنا مضطرين الى تغيير طبائع الناس أو اعطائهم مواعظ أخلاقية .

ولكن من الغريب حقا أن شيئا من هذا لا يحدث وأن هناك نوعا من الخداع المتبادل ، المقبول من الطرفين ، فى حالة النفاق الاجتماعى العلنى : فالمرءوس ينافق رئيسه عن وعى ، والرئيس ينافق مرءوسه عن غير وعى اذ يتقبل منه نفاقه وهو عالم أنه مجرد نفاق .

ولنتأمل عيبا آخر من عيوبنا التى نعيش فيها كل يوم ، وأعنى به الاستعانة **بالوسـاطة ، أو « بالواسطة » - هذا العيب المستفحل الذى نضج منه جميعا بالشكوى حين تؤدى ممارسته الى اكتساب الآخرين منفعة على حسابنا ، ونتسابق جميعا على الالتجاء اليه اذا كان يؤدى الى اكتسابنا نحن أنفسنا نفعا على حساب الآخرين** .

هذه الوساطة أصبحت تكون جزءا مألوفا من حياتنا الى حد أننا لم نعد نجد فيها أى غضاضة بل انها قد تفشت الى حد أن من يمتنع - بحكم مبادئه - عن ممارستها أو عن الاستجابة لندائها أصبح يعد فى نظر الناس متزمتا وربما اتهم « **بقلة الذوق** » « **وانعدام المروءة** » . ولو حاولنا أن نتتبع جذور هذا العيب لتعددت أمامنا المسالك وتشعبت الى أبعد حد ، ولكن يكفى أن أشير الى عاملين رئيسيين أعتقد أنهما هما أقوى الاسباب المؤدية الى حدوث هذه الظاهرة : **أولهما قيام العلاقات التى تمس المصالح العامة على أساس من المنافع المتبادلة ، وثانيهما امتداد أسلوب التعامل العائلى ، أو الريفى ، أو القبلى ، الى المعاملات الرسمية التى ينبغى أن تتسم بالطابع اللا شخصى على الدوام** . وكلا هذين العاملين لا يعالج بالدعوة الفردية أو بالنصائح الشخصية بل انه يحتاج الى معالجة جذرية . **فنحن فى حاجة** ملحة الى التعود على الاسلوب الموضوعى فى التعامل **فى حاجة الى أن نتعلم كيف نفصل بين الاهداف الشخصية وبين العمل الرسمى الذى يعلو على الأشخاص ، فى حاجة الى أن نتذكر دائما أن الدولة**

لا يملكها أفراد ، بل يملكها الجميع ، وأن حقنا في التصرف في أمورها مقيد بمصلحة المجموع ، لا بمصلحتنا نحن • ولا يمكن أن تستقر هذه هذه المبادىء في أذهاننا الا اذا وضعت خطة مرسومة طويلة المدى تهدف الى استئصال شأفة هذا الداء الذى كاد أن يصبح مستعصيا على كل علاج • **وفى اعتقادى أن من المهام الرئيسية لأى تنظيم سياسى ، فى الظروف الحرجة التى نمر بها ، والتى تقتضى منا أكبر قدر من الموضوعية الثورية الحازمة ، أن يعمل على تنظيم حملة على أوسع نطاق ممكن لكشف الوساطات وفضحها علنا ، بحيث** يأتى الوقت الذى يخجل فيه المرء من ارسال بطاقته الى صديقه موصيا بتعيين « **حامله** » الذى « **يهمنى أمره** » فى الوظيفة الخالية ، بل يخجل فيه من الجلوس الى جانب قريبه فى مكتبه لكى يقضى له ، على الفور ، امرا يستغرق بقية الناس فى قضائه أضعاف هذا الوقت ، ويبذلون فى سبيله أضعاف هذا الجهد • انه علاج ما أسهله ، وما أجمله ، لو استقرت العزائم عليه !

* * *

ان الاخلاق المتعلقة بالامور التى تمس المصلحة العامة ، كما قلت ، قدرة تنتقل تدريجيا من المستويات العليا الى المستويات الادنى منها فى المجتمع • **ومن المؤكد أن المستويات المتوسطة والدنيا تتحمل بدورها نصيبها من المسئولية** ، وتمارس بدورها شتى ألوان التصرفات التى تكشف عن عيوب أخلاقيه جسيمة • واذا كنا قد ركزنا اهتمامنا ، فى الجزء الاكبر من هذا المقال ، على التصرفات التى تمارسها المستويات العليا فذلك لأنها هى التى تملك مفاتيح الحل ، وهى التى ينبغى أن يبدأ منها العلاج • ولكن ذلك لا يحول دون التنبيه الى بعض مظاهر الازمة الخلقية فى المستويات الادنى بدورها •

لعل أبرز هذه المظاهر ، فى المرحلة الحالية من تاريخنا ، هو عدم الاكتراث ، وهو مظهر سلبى ، والاهمال ، وهو أخطر المظاهر ، لأنه متعمد ومقصود • ففى قطاعات عريضة من الموظفين والعمال ، أصبحنا نشكو من تضاؤل الانتاج ، وعدم الاهتمام برفع مستواه ، ومن **اللامبالاة والرغبة فى ابعاد المسئولية عن الذات من أجل القائها على أكتاف الآخرين ، أى باختصار من انعدام الاخلاص والجدية فى العمل** • وأصبح من المشاهد المألوفة فى حياتنا اليومية أن تدخل ادارة حكومية فتجد نصف موظفيها غير موجودين على مكاتبهم ، ونصفهم الآخر يقرأ الجريدة الصباحية أو يشرب القهوة مع زوار ، بينما الأعمال معطلة والاوراق مكدسة ودورة العمل لا تكاد تتحرك • وأصبحنا نشكو فى كل يوم من ارتفاع نسبة تغيب العمال وادعائهم المرض وانخفاض انتاجهم وبالتالى انخفاض انتاج المجتمع ككل •

فهل تنفع فى هذا الصدد « توعية » او «دعوة» أخلاقية بحتة ؟ هل نستطيع أن نبذل الجهد اللازم لتوصيل نصائحنا الى هذه الملايين العديدة التى تتجلى فيها ظاهرة عدم الاكتراث أو الاهمال المتعمد ؟ من الواضح أن علاجا كهذا مستحيل عمليا ، فضلا عن كونه غير مجد من حيث المبدأ •

ولو شئنا أن نتلمس الاسباب الحقيقية لهذه الظاهرة التى تمثل خطرا داهما على حياة أية أمة ، لاتضح لنا ، دون عناء كبير ، أن المواطن لا يكترث بمصالح المجتمع ! لأنه يشعر بأن المجتمع لا يكترث بمصالحه • فهناك عنصر انتقامى مؤكد وان كان فى معظم الاحيان لا شعوريا ، كامن من وراء هذا التكاسل والتراخى وعدم الحرص على المصلحة العامة •

فكيف يمكن أن يعالج عيب كهذا ؟ بنفس المنهج الموضوعى الذى كنا ندعو الى اتباعه فى كل الحالات السابقة ، نقول ان **من واجب المجتمع أن يمد يده الى هذه الجموع الغفيرة من أبنائه كيما يمدوا هم بدورهم أيديهم اليه** • هذه اليد التى تمتد من المجتمع يمكنها أن تقدم الى الملايين من أبنائه **علاجا معنويا وعلاجا ماديا** للأزمة التى يعانى منها الجميع • **أما العلاج المعنوى فهو أن يشعر الجميع ، عن وعى ، بأهداف عامة يمكنهم أن يشاركوا فيها مشاركة ايجابية : أعنى أن يشاركوا فى تحديد هذه الاهداف ، ثم فى تنفيذها ، ثم فى تقييمها بعد أن تنفذ** • فالمواطن الذى يشعر بارتباطه بالمجتمع من أجل تحقيق هدف يقتنع هو ذاته به ، لا يمكن أن يظل غير مكترث • أما اذا سار كل شىء فى المجتمع دون أن يكون لهذا المواطن وعى بما يدور حوله ، ودون أن يعرف قيمة الدور الذى يطلب منه أن يؤديه ، ودون أن يسمع احد صوته فى اختيار الاهداف وفى طريقة بلوغها ، فلا مفر عندئذ من أن يكون غير مكترث ، بل من أن يتعمد الاهمال •

واما العلاج المادى فهو أن يشعر المواطن بأن المجتمع حريص على ضمان احتياجاته الضرورية فى حياته بقدر ما يستطيع • وبطبيعة الحال فان هذا الحل يمكن أن يؤدى بنا الى **حلقة مفرغة** : فالمواطنون يتكاسلون لأن المجتمع لا يعطيهم الحد الادنى اللازم لمعيشتهم ، والمجتمع لا يستطيع أن يقدم هذا الحد الادنى الا اذا كف المواطنون عن التكاسل وزاد



الانتاج . **ولكن لا بد لهذه الحلقة المفرغة من أن تنكسر**، والا كان التدهور مصير المجتمع . ولكى نخطو أولى الخطوات المؤدية الى انكسارها يتعين علينا أن نقدم دليلا ، لا مفر من أن يكون في البداية بسيطا غاية البساطة ، على اننا نتذكر هؤلاء الناس . تكفى أقل زيادة مادية ، فى الحد الادنى للأجور مثلا ، **لكى تقنع قطاعات عريضة** من الناس بأن المجتمع لم ينسهم ، وعندئذ سيتذكرون هم بدورهم المجتمع ، ولو بمقدار بسيط فى البداية ، وتبدأ العجلة فى الدوران ، ولكن فى هذه المرة الى أعلى ، لا الى أسفل .

***

ربما كنت فى هذا الحديث قد ركزت اهتمامى على الجوانب السلبية ، على نحو قد يتبادر معه الى ذهن القارىء أننى لا أرى سوى الوجه القاتم من الصورة . ومع ذلك فلا بد أن أؤكد ، بنفس المنهج الموضوعى الذى حاولت أن أتبعه طوال هذا المقال ، **أن العيوب التى تمس الجموع الغفيرة من الناس ليست عيوبا فطرية كامنة ، بل هى ، بالنسبة الى ظروف معيشتهم ، نتائج لا مفر منها لنمط من الحياة لا بد أن يفرز هذه العيوب** . ان الأخلاق ، والذوق ، وحب الجمال ، ورهافة الحس ، ترف لا يملك الفقير المريض الجاهل أن يستمتع به ، أو حتى أن يتطلع اليه . وليس لأحد أن يلوم شخصا كهذا اذا كانت حياته تسودها اللا أخلاقية والغلظة والجلافة وبلادة الحس .

ومع ذلك ، وبالرغم من **قسوة الظروف التى تمر بها جموع الناس في بلادنا ، فان لديهم رصيدا من الاخلاقية ما أحرانا أن نعمل على استغلاله بقدر ما وسعنا من جهد** . فعلى ادنى المستويات بين أبناء شعبنا نجد من صفات المروءة والشهامة وحب الجار والمبادرة الى نجدة الضعيف ونصرة المظلوم ما يمكن أن يكون نواة لنهوض أخلاقى رائع ، لو وجد أمامه الظروف المواتية . ومهما قيل عن هذه الصفات من أنها أثر من آثار الحياة الريفية المتأصلة فى نفوسنا ، فان **هذا لا ينفى أنها من الوجهة الموضوعية ، موجودة بين أبناء شعبنا بقدر لا تتوافر لدى أبناء شعوب أخرى كثيرة ، وأنها يمكن أن تكون نقطة بداية ارتقاء أخلاقى ومعنوى لا حد له . ولكن ، لكى** يتحقق هذا الارتقاء ، لا مفر من أن يتوافر الشرطان اللذان حرصنا فى هذا المقال على ابرازهما بوضوح كامل ، وأعنى بهما ، من الناحية المادية : **تهيئة الظروف الموضوعية التى لا تتحقق بدونها أية نهضة أخلاقية** ، والتى تتجاوز نطاق الوعظ والارشاد المعنوى البحت ، بل تتجاوز نطاق الأخلاق ذاتها وتتغلغل فى صميم حياة المجتمع وعلاقاته المادية ، ومن الناحية المعنوية **امتداد تأثير القدوة الحسنة من أعلى المستويات الى أدناها وانتشار الأمثلة الرائعة للسلوك الاخلاقى الثورى من النماذج التى يود الجميع محاكاتها الى القاعدة العريضة من جموع الناس** .

فؤاد زكريا

نظرة جديدة إلى معنى الثقافة

محمود محمود

للتربية أغراض شتى ، لعل من أهمها نقل كل ما له قيمة أدبية أو علمية أو فنيـــة من التراث الانسانى الى الجيل الجديد لكى يعيش به ويضيف اليه ، وبذلك تتصل حضـــارة اليوم بماضيهـا ومستقبلها ٠ واننا حين ننقل ثقافتنا الى أبنائنـا انما نقصد أن يتابعوا تطورها والنهوض بها حتى تتحقق السعادة للناس أجمعين ٠ ولنقل الثقافة من جيل الى جيل وسائل متنوعة، من أهمها الكلمة **المنطوقة أو المكتوبة** ٠ ومعنى ذلك اننا لكى نيسر عملية الانتقال لابد أن نعلم النشء القراءة والكتابة وأن نقدم له الكتاب الذى يلائم كل مرحـلة من مراحل العمر ٠ وبمقدار اتســاع قاعـدة التعليم تنتشر الثقافة وتسارع فى تقدمها وينتفع بها أكبر عدد من الناس ٠

وقبل أن نزن قيمة الكلمة المطبوعة فى التربية لابد لنا من تحديد لمعنى الثقافة التى يهدف الكتاب الى نقلها الى الأجيال القادمة ٠

اننا نستخدم لفظ « **الثقافة** » عادة لتدل على معنيين واسعين طبقـا للمجـال الذى ترد فيـه ٠ يستعملهـــا علماء الانثروبولوجيـــا (عـــلم الانسان) للاشارة الى طريقة شاملة من طرق الحياة الاجتماعية تشمل كافة ضروب التعاون أو التنافس بين أفراد الشعب ، كما تشمل أنظمتهم الاجتماعية والسياسية ومقدساتهم ومحرماتهم ، وطقوسـهم ومواسم احتفـــالاتهم ، وطرق تربية أبنائهـم ، وفضائلهم ورذائلهم ، وأسبـاب الخزى وأسبـاب الفخار فى تقاليدهم ، وغير ذلك من أسس حياة الناس والعلاقة بينهم ٠

هذه بعض مظاهر الثقافة بالمعنى الانثربولوجى ٠٠ ضحلة كانت هـــذه الثقافة أو عميقة ٠٠ واستخدام الثقافة بهذا المفهوم لا يتضمن الحكم على قيمتها ، فاننا نحمل الكلمة ــ فى هذا الصدد ــ كل أنشطة الحياة ، لانتقى منها ناحية أو نواح خاصة مع اهمال ما دون ذلك من ألوان النشاط والحركة ٠

والمعنى الآخـر الذى نرمى اليـه فى أكثـــر الأحيان عندما نستخدم فى حديثنا لفظ « الثقافة انما ينصب على نواح من الحياة معينة منتقـاة ٠٠ عندئذ تشـــير الـكلمة الى مجموعة من المهارات ، وأنماط من الشعور ، والى الانتاج فى مجـالات العلوم والفنون والصناعات الذى يعبر به الشعب عن هذه المشاعر وعن مثله العليا فى الحياة الكريمة ٠٠ واذن فنحن حينما ننعت شخصاً ما بهذا المعنى المحدود « **للثقافة** » وحينما نقول عنه انه « رجل مثقف » انما نقصـد انه انســان واسع القراءة والمعرفة ، نبيل المشـــاعر ، ذواقة للفن ، مؤمن بالمثل العليا للأخلاق الانسانية ، ويعمل بمقتضاها ولعل هذه الصفـــات لا تتيسر الا لرجل مر فى طفولته وصباه وشبابه بنظم تربوية زودته بقدر كبير من العلوم والآداب ، ونمت فيـه الاحساس بجمال الفن وبقيم الأخلاق ٠ وهذا هو المعنى الذى يشير اليه **ماثيو ارنولد** فى كتابه «**الثقافة والفوضى**»


ف . نيتشه

● الثقافة تشمل بعض الوان السلوك والفكر البشرى كما له أهمية خاصة فى حياة الانسان ، دون التمييز بين هذه الالوان من حيث قيمتها ، ثم انها تحاول أن تبين مابين هذه الالوان من علاقات متشابكة .

● ان الجانب الايجابى فى الثقافة الشعبية يتمثل فى استقرارهاالنسبى ، وقداستمدت قوتها المعنوية من هذه الاصالة ، أما مايعيبها فهو هذا الافق الضيق الذى تحيط به من يتمسك بها ويفكر بمقتضاها .

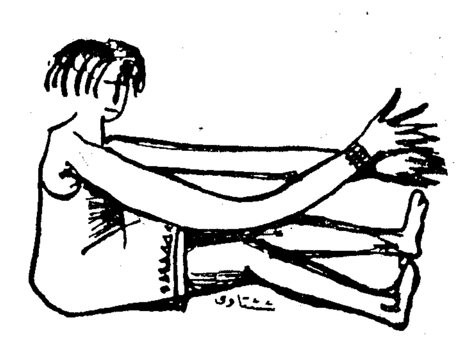
● ان المنهج التقليدى الكلاسيكى يجب ان يتطور بحيث يشمل الى جانب «الافكار» والدراسة النظرية عملا يدويا نستبقى به مهارات الانسان التى كانت ركنا أساسيا من أركان مابين الانسان من حضارات بقيت آثارها حتى اليوم .

حيث يعرف الثقافة بأنها « **خير مافكر فيه الانسان وأفضل ما قيل** » وأنها شيء يقود الانسان الى الكمال المنشود .

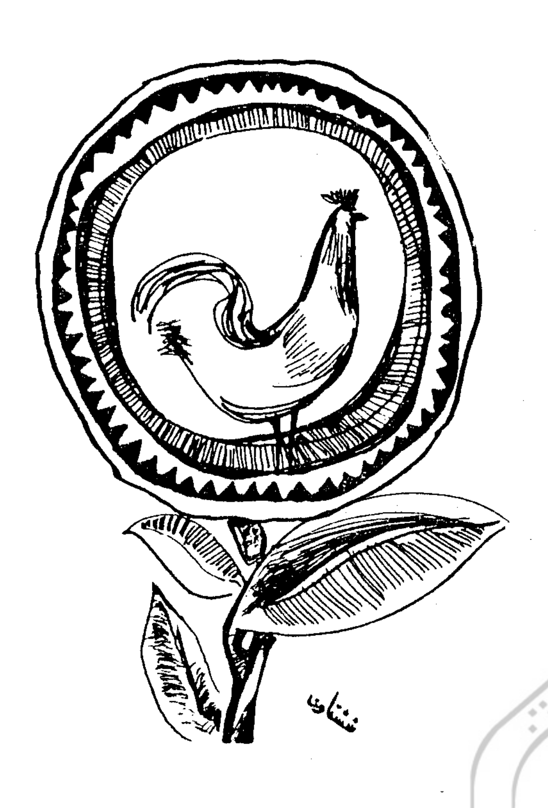
وقد أطلعت اخيرا على كتاب للأستاذ **بانتوك** العالم الانجليزى المعاصر عن « **الثقافة والتصنيع والتربية** » يستخدم فيه لفظ « الثقافة » بمعنى وسط بين الطرفين السابقين . فهو لا يريد أن يضمنها كل أنشطة الحياة وأن يستعملها بالمعنى الانثروبولوجى الواسع .. لأن ذلك فى ظنه يؤدى بنا الى أن نحشر فيها كثيرا من التفاهات والترهات .. حينما يستخدم بانتوك فى كتابه لفظ الثقافة يعبر بها عن أمور معينة منتقاة من الميادين الهامة للفكر والعمل الانسانى ، لكنه لا يصدر حكما على قيمة هذا الفكر أو العمل ، أو الى قدره ونوعيته . **والثقافة بهذا المعنى وان اتفقت فى مرماها المعنى الخاص الذى أشرنا اليه فيما سبق ، الا انها تختلف عنه فى انها تخلو من اقحام التمييز بالقيمة على نوع ما من أنواع النشاط البشرى** ، فالسيمفونية الرفيعة من الثقافة ، وكذلك الأغنية الشعبية ، لأن الموسيقى تلعب دورا هاما فى حياة الناس ، والسيمفونية والأغنية الشعبية كلاهما من الموسيقى . وحتى لو حكمنا بأن السيمفونية ارقى قدرا من الأغنية الشعبية فان ذلك لا ينبغى أن يؤدى بنا الى استبعاد الأغنية من مضمون الثقافة .. لأن الثقافة لفظة حيادية ، ومن ثم فان اللعب يدخل فى مفهومها ، كما تدخل فيه الرياضيات العقلية البحتة . **واذن فالثقافة بهذا المعنى الوسط تشمل بعض ألوان السلوك والفكر البشرى مما له أهمية خاصة فى حياة الانسان ، دون التمييز بين هذه الألوان من حيث قيمتها ، ثم انها تحاول ــ فوق هذا ــ أن تبين مابين هذه الألوان من علاقات متشابكة . وهذا التشابك فى العلاقات له أهمية قصوى ، لأن التطور الذى يطرأ على جانب من جوانب الثقافة ــ كالعلوم مثلا ــ يؤثر قطعا فى الجوانب الأخرى .**

والثقافة بهذا المعنى هى التى تحدد لأى شعب من الشعوب وجهة النظر فى كثير من الأمور . ومن أمثلة ذلك نظرة الرجل العادى الى الظواهر الطبيعية . كان الرعد مثلا فى العصور الوسطى يعنى غضب الآلهة ، فى حين انه اليوم لا يعنى سوى توفر أسباب طبيعية بحتة تحدث هذا الاثر المسموع . ومن ثم فلقد كان الرعد فيما مضى سببا من أسباب فزع الانسان ، وقد تبدد اليوم هذا الفزع ولم يبق منه الا أثر طفيف من مخلفات الماضى . **ولكل شعب ولكل عصر ثقافته ، وان اختلفت الصورة قليلا من فرد الى فرد .. ولما كانت اللغة هى وعاء الثقافة ، ونحن نعلم أبناءنا اللغة التى نتفاهم بها ، فان الثقافة تنتقل تلقائيا من الجيل المتقدم الى الجيل الصاعد .**

وحتى عهد التصنيع فى أوربا فى القرن التاسع عشر كانت هناك ثقافتان عريضتان متميزتان ــ



بالمعنى الذى أعنيه بالثقافة والذى أسلفت التنويه عنه ـ ثقافة الطبقات العليا التى تستند أساسا على معرفة القراءة والقدرة على الكتابة ، ومن ثم فالكتاب ركن هام من أركانها ، والى جانبها ثقافة العامة أو « الثقافة الشعبية » التى ترتكز الى حد كبير على تقاليدها التى تنتقل بالتلقين الشفوى من جيل الى جيل . ولا ينبغى لنا أن نحط من شأن هذه الثقافة . فقد كانت لها قدرتها وقيمتها فى ابانها ، كانت ترسم للناس أسلوبا من أساليب العيش يمكنهم من مجابهة قسوة البيئة وشظف الحياة بشجاعة نادرة بل وفى نشوة ومرح وسرور. ولقد كان أفراد الشعب يتفاوتون بطبيعة الحال فى مواهبهم ، فكانت هذه الطبقة تضم الأذكياء والنوابغ كما تضم المتوسطين والأغبياء . اذ لم يكن هناك فى تلك الحقبة من التاريخ نظام تعليمى ـ كنظامنا الحالى ـ يؤدى الى تقسيم المجتمع طبقات وفقا لقدرات الأفراد ، فيوجد المتعلم الى جانب غير المتعلم ، والأول فى الأغلب هو الأذكى والأقدر ، ولا يبقى للطبقات الشعبية غير المتعلمة غير متوسطى الذكاء والمتخلفين عقليا .. أى لم يكن هناك نظام تعليمى يخرج القادرين ذهنيا من أبناء الطبقة العاملة من بيئتهم ويحشرهم فى زمرة مديرى الأعمال وأصحاب المهن الرفيعة وكذلك لم يحظ برعاية النبلاء ورجال الدين من أبناء الطبقة العاملة سوى قلة صغيرة منهم ، وهى التى كانت بهذه الرعاية تنفصل عن طبقتها وتنضم الى طبقة المتعلمين من الاستقراط . واذن فقد كان النظام الاجتماعى وانعدام وجود المدارس بشكل نظامى يستبقى فى صفوف الشعب كثرة من أصحاب المواهب والقدرات ، وكان هؤلاء يعبرون عن أنفسهم فى المجتمع فى الحرف التى يمارسونها ، وفى فنون الرقص والغناء ، وفى القصص ورواية التراث الشعبى الفنى ، وكثيرون منهم كانوا بطبيعة الحال أرقى فى التعبير اللفظى وفى مختلف الحرف والأعمال والفنون من بعض من تضمهم اليوم طبقة المتعلمين الذين نشأوا فى المدارس وطالعوا الكتب وفكوا رموز السطور .. كان هؤلاء النوابغ من غير المتعلمين يكتسبون الكثير من الحياة مباشرة ، ومن الخبرة والتجربة ، يتصفون بنفاذ البصيرة ووضوح الرؤيا . وكانت لهم لذلك ثقافتهم الخاصة القائمة على التقاليد الموروثة . وكان انتقال هذه الثقافة الشعبية يتم شفاهة وبغير كتاب ، ويحفز الذهن الى الاضافة والخلق الجديد فى كل فن من الفنون .



غير انا حينما نذكر هذه الثقافة ينبغي لنا ألا نبالغ فى قيمتها والعطف عليها والحنين اليها ، لا نغمطها حقها ولكن لا نقدرها فوق قدرها ، ثم انا حينما نفحص ما تحدر الينا من هذه الثقافة الشعبية ، أو هذا الفوكلور ، ينبغي ألا ننسى ان ما وصل الينا هو الجيد وحده ، أما الزبد فقد ذهب جفاء ، ومن ثم فان التراث الفوكلورى لايمثل فى الواقع الثقافة الشعبية بحسناتها وسيئاتها .

ولئن كان الناس فى الماضى يبنون تقاليدهم على أسس من الدين فتقوم بينهم وحدة فى الفكر والعاطفة ، الا أن العقائد الدينية كثيرا ما كانت تختلط بالخرافة ،وكثيرا ماكان التعصب لها يؤدى الى العنف والاضطهاد والقسوة ، بل والى الحروب الدامية .

ولئن كانت التقاليد الفوكلورية تعين الناس على الادراك المباشر وطلاقة التعبير ، الا انها كانت ايضا تقيد الفكر الحر وتقف عقبة فى سبيل التجديد .

هذه الثقافة الجماهيرية ـ التى لم يكن عمادها الكتاب ـ كانت حقا تتصف « بالاصالة » ولكنها كانت تعوق « التحرر » الذهنى . **ان الجانب الايجابى فى الثقافة الشعبية يتمثل فى استقرارها النسبى ، وقد استمدت قوتها المعنوية من هذه الأصالة ، اما ما يعيبها فهو هذا الافق الضيق الذى تحيط به القوم الذى يتمسك بها ويفكر بمتقضاها ويشكل مشاعره وفقا لاملائها . فهى لذلك تقف عقبة فى سبيل الانطلاق الفكرى الذى يدفع اليه العلم والمعرفة المكتسبة من المؤلفات المكتوبه .**

على ان الثقافتين ـ الشعبية والمدرسية ـ تتداخلان الى حد كبير ، فالفن الرفيع كما يقول **ت . س . اليوت** « **تهذيب للفن الشعبى وليس مناقضا له** » . والتاريخ يثبت ما يزعمه **اليوت** . **فشكسبير** ومعاصروه من كتاب المسرحية بنوا مسرحياتهم على اسس من التقاليد الشعبية . ولعل الفوارق بين الفنين ـ الشعبى المنقول والعصرى القائم على الدراسة ـ لم تبلغ حدتها الا فى القرن الثامن عشر . حينما انفصلت الطبقة الرفيقة تماما فى ثقافتها عن ثقافة الجماهير . غير ان الثقافة الشعبية ـ مع هذا ـ بقيت حية بجوار الثقافة المدرسية بفضل نفر ممن تمسك بها وعمل على تهذيبها والابقاء عليها ، برغم تقدم العلوم والحركة العقلية والتقنية التى صاحبت النهوض بالصناعة ـ ذلك التقدم الذى دعا الى ظهور الحركة الليبرالية والرومانتيكية ، ومجد

الفرد ، وغض من شأن العقائد والتقاليد المشتركة والموروثة • ولم يعد لعقيدة الفرد خطر او قيمة ، فله ان يتحرر فى فكره وما يؤمن به ، ولا يهم ان تكون العقيدة التي يعتنقها او الايمان الذي يتمسك به مطابقا للحقيقة السائدة او منافيا لها ، وانما المهم أن يكون « مخلصا » لما يعتقد فيه ويؤمن به - ايا كانت هذه العقيدة أو هذا الايمان ، فتكامل لفرد اكثر اهمية من وجود معايير للحق مشتركة يقبلها الجميع ، اذ ليس هناك حق الا حثيما يكون القياس العلمي ، أما ما خلا ذلك فمن قبيل الرأى الشخصي ، ولكل فرد منا الحق فى ان يرى ما يشاء •

ثم انتهى التقدم العلمى والتقني الى حركة تصنيع ابلاد ، التى عملت هي الاخرى على زيادة التحلل من الثقافة الشعبية المشتركة بين افراد الشعب ، ولقد كانت لحركة التصنيع - فى الواقع - آثار عميقة فى البناء الاجتماعى بأسره، وبخاصة فى الدور الذى تلعبه التربية ، واذن فلا مناص لنا من القاء الضوء على الآثار التربوية التى ترتبت على حركة التصنيع •

ان أية وثبة كبرى فى الاصول التقنية لأى شعب من الشعوب لا بد ان تؤدى الى تحول فى أنماط العمل والعلاقات مما يؤثر فى الثقافة بأسرها • ولقد كان العمل فى الظروف التى سادت قبل حركة التصنيع شاقا لا يجزى جزاء ماديا كافيا ، الا ان جانبا كبيرا من هذا العمل كان أكثر تنوعا منه اليوم فى أى مجال من المجالات ، فلقد كان الصانع ينتقى المادة التى يشكلها ، ولا يخفى ما يقتضيه ذلك من خبرة ومهارة ، وكان يقوم بنفسه بأكثر العمليات التى تنتهى بسلعة معينة مصنوعة فى شكلها النهائى • وكان يحدد مواعيد عمله بنفسه وفقا لظروفه الخاصة •• ولما كانت آلاته يدوية فقد كان ذوقه الخاص يتحكم فى صورة العمل الذى يقوم به • وكان يرى ويلمس بنفسه انتاجه فى صورته الاخيرة ، فيرى بذلك نتيجة عمله الذى طبعه بطابعه ويعد نفسه مسئولا عنه • ولسنا ننكر ما كان يلاقيه العامل اثناء عمله من مشكلات صحية وقانونية وغيرها ، الا انه - برغم ذلك - كان ينعم ببهجة الاعياد والحفلات ، ويسعد بفرص الخلق والابتكار •

كل ذلك - وان لم ينله العامل فى مدرسة نظامية - كان ذاته لونا من الوان التربية الصحيحة فلقد كان الصبى اثناء التمرين لا يكتسب مهارة حرفية فحسب ، بل ينشأ كذلك على نمط معين من أنماط الحياة فيه كثير مما يربى الذوق ويشحذ الفكر •

ثم كانت حركة التصنيع وانشاء المصانع الكبرى وحل العمل الآلى محل العمل اليدوى ، فتغيرت طرق الانتاج ، وتغيرت بذلك ظروف تنشئة الشباب • ارتفعوا فى مستوى الحياة المادية ، ونالوا عناية صحيه أكبر ، وزادت اجورهم ،وكثر فراغهم - الا ان ظروف العمل الجديدة فصلت تماما ما بين حياته المنزلية وحياته العملية ،وبعدت حياته الخاصة عن حياة العمل ، فلم يعد العمل من الأمور المحببة الى نفسه ، ولم يعد يكتسب منه نموا فى الشخصية وفى الذوق وفى الخبرة كما كان من قبل • فقد حريته فى كثير من الامور كتحديد ساعات العمل ، وتغيرت تغيرا كليا علاقاته بزملائه فى العمل ، واتسعت الهوة بين العامل الاجير وصاحب العمل ورأس المال ، بل لقد كاد العامل أن يمسى هو نفسه سلعة من السلع يحدد سعره كما تحدد أسعار المواد الاخرى • أصبح آلة صغرى يخضع لآلة كبرى ، واندثرت المجاملات الشخصية لتحل محلها المساومات والصراع بين أصحاب العمل والنقابات ، وأضحى الأجر هو كل ما يربط بين صاحب العمل والعامل وأمست الحياة آلية، يخضع فيها العامل لنظام ليس من صنعه • يدق الناقوس فيدخل المصنع ثم يدق فيخرج • لم يعد حرا كما كان يعمل فى بيته أو فى مصنعه حسبما شاء ووقتما شاء •

فى هذه الظروف الجديدة فقد الشباب نوعا من أنواع التربية التى كان يتلقاها فى ظروف العمل السابقة • فلم يعد يكتسب مهارة حرفية أو ينمى علاقات اجتماعية سليمة برغم المعرفة التقنية الآلية التى أصبحت ضرورة من ضرورات حياته •

ولما تضخم الانتاج على الاساليب الحديثة فى القرن العشرين ، وبات العامل لا يصنع الا جزءا معينا محدودا صغيرا من السلعة التى يشتغل بانتاجها ولم يبق له الآن يقوم فقط بمالا تستطيع الآلة ان تقوم به - عندئذ ادرك علماء علم النفس الصناعى الخطر الناجم عن هذه الآلية فى العمل ، وحاولوا بشتى الوسائل ، كادخال التنويع فى العملية التى يقوم بها العامل الواحد ، وتنظيم العلاقات الاجتماعية ، وتهيئة الفرص لمزيد من الاتصال بالآخرين ، ان يخففوا من ملل العمل الرتيب - الا ان ذلك كله لم يدرب العامل تدريبا صحيحا على مهارات العمل اليدوى ، ولم يتح له



د . هـ . لورانس

الاتصال المباشر بالسلعة التى ينتجهـــا بحيث « **يلمسها بيديه ، ويراها بعينيه ، ويشـــم رائحتها بأنفه** » كما قال أحد رجال الاقتصاد .

ولقد كان لذلك كله أثره فى ثقافة الجماهير لأن جانبا كبيرا من هذه الثقافة . كان ينبع من العمل أو من العلاقات التى يهيئها العمل ، فكانت هناك الاغانى التى يترنم بها العمل وهم يشتغلون بالمغازل اليدوية ، أو يبذلون جهـــدا عضليا ، وكانت هناك خبرة خاصة بمواد العمل، وتدريب للعين واليد ، وكانت هناك الحرف الريفية التى تتصل بالاقتصاد المنزلى يمارسها العمال فى ساعات فراغهم ، فتجعل الحياة اليومية شائقة مستحبة . ومع التصنيع تدهورت من غير شـك أنشطة الشعب الثقافية ، وتحولت أيد كثيرة من زراعة الارض والسكنى فى الريف الى سكنى المدن فى بيوت متلاصقة ، وتلاشى كثير من الصناعات الريفية واليدوية ، ففقد العامل كثيرا من القدرات على التمييز بين الاشياء ، ولم يجد فرصا للتثقيف الذاتى الذى يتم بغير مدرسة أو كتاب .

غير انى أود أن أقول ان عملية التصنيع ربما افقرت الحياة اليومية لكثير من الناس ، ولكنهـا فتحت من غير شك الابواب لامكانات أخرى ، فبالرغم من انها حددت فرص العمل للكثير من الناس ، الا ان التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى صاحبتها دفعت المجتمع الاوربى فى القرن التاسع عشر الى أن يشرع فى تجربـة فريدة فى تاريخ البشر . وهى وضع نظام تعليمى يؤدى الى تعميم المعرفة بمبادىء القراءة والكتابة. ولا شك ان كل مجتمع فى التاريخ كانت له وسيلته الخاصة فى تربية النشء ، وكثيرا ما كانت هذه العملية تتم بشكل غير رسمى فى ظل الحياة العائلية اذ كان من الضرورى تدريب الاطفال على عـادات القبيلة وتقاليدها واعدادهم للعمل بعد أن تصلب أعوادهم ويشبوا عن الطوق ، ولكن لم يكن هناك نظام تعليمى بالصورة التى نألفها اليوم ، والتى تتمثل فى حشد جميع الاطفال فى مدارس بقصد تمكين الناس جميعا من الاستمتاع بثمرة القـدرة على القراءة والكتابة . وقد كان لوضع نظـام تعليمى مدرسى شامل فى القرن التاسـع عشر أسباب عدة . فقد كان يقال ان الناس اذا استطاعوا أن يقرأوا وعرفوا الحقائق ، ثم ظفروا بعـــد ذلك بحق الانتخاب والتمثيل فى المجالس النيابية امسوا أكثر تعقلا فى احكامهم وسلس قيادا فى ارشادهم . ثم انهم يجب كذلك ان يتعلموا جميعا القراءة لكى يتمكنوا من فهم الكتاب المقدس . ولو انهم استوعبوا حقائق الاقتصاد السياسى لقبلوا

وضعهم الاجتماعي عن رضا وأدركوا انه حتمية تاريخية . وكذلك كان لا بد لرجال السياسة ومن يتولى الحكم من القدرة على الاطلاع على بعض ما حوته الكتب من التاريخ ونظم المجتمع والقوانين وغير ذلك مما له علاقة مباشرة بتولى شئون السياسة .

وفوق هذه الاسباب جميعا كان هناك عامل أقوى يدعو الى تعميم التعليم ، وذلك هو عملية التصنيع التى كانت تحتاج الى عمال يعرفون القراءة والحساب ، اذ كان لا بد لهم من فهم الارشادات المتعلقة بالآلات التى كان عليهم ادارتها ثم ان تجمع الناس فى المدن كان يتطلب سرعة فى الاتصال لا يمكن تحقيقها الا بنشر المعرفة بالقراءة والكتابة . ومن أجل هذا كله أقبلت الجماهير على تعليم أبنائها ، وعملت الحكومات على رفع نسبته ، وعلى جعله الزاميا فى المرحلة الاولى على الأقل ، حتى بلغت هذه النسبة فى البلدان المتقدمة مائة فى المائة فى مستهل القرن العشرين . ثم تحولت المشكلة من زيادة عدد المتعلمين الى النهوض بنوعيته ومستواه ،حتى يخرج المواطن الصالح لبلد صناعى .

والواقع ان موضوع النوعية يشكل مشكلة من أعقد المشكلات ، ذلك لأن نوع التعليم الذى يسهل الاتصال وحكم الجماهير شيء يختلف عما يتلقاه الطالب عن طريق الكتاب ومعرفة القراءة والكتابة بالطريقة المدرسية . **ذلك ان الكلمة المكتوبة والمطبوعة ارتبطت بثقافة كلاسيكية شديدة التعقيد فى محتواها اللفظي والعقلي والعاطفى ، وهي تلك الثقافة التى كانت تنعم بها فيما مضى الطبقات الرفيعة وحدها . ولم يكن كل ما هو مطبوع ــ بطبيعة الحال ــ من هذا المستوى الرفيع بل ولقد كانت هناك الى جانب الكتب العميقة كتب أخرى من الادب الشعبى لأولئك النفر من الناس الذين تعلموا القراءة والكتابة وأخذ عددهم يتزايد شيئا فشيئا** . وكان هذا الادب الخفيف محببا أيضا الى كثير من أبناء الطبقة العليا يروحون به عن أنفسهم بعد أن يتناولوا جرعة دسمة من الفكر العميق أو الفن الرفيع . بيد ان المدرسة التزمت ــ بطبيعة الحال ــ بتقديم النوع الاول من الثقافة . ومن ثم كانت تقدم لطلابها فى الواقع « **ثقافة الاقلية** » مع شيء من الاعتبار لأعمار الطلاب فى سن الدراسة ، كانت تقدم « **خير ما فكر فيه الانسان وأفضل ما قيل** » على حد تعبير ماثيو ارنولد وبناء على ذلك فن الأدب الذى يدرس كان نصوصا مقتبسة من كبار الكتاب يطالعها الطالب أو يحفظها عن ظهر قلب . فكان شيكسبير مثلا وملتون واضرابهم مما يألفه الطلاب ومما يرددونه فى المدارس الانجليزية . ولم يعرف الطلاب الاغانى الشعبية فى المدارس الا بعد تطور التعليم فى مطالع القرن العشرين ، وذلك بعد جهاد ومعارضة شديدة من جانب المحافظين والمربين . بل وما برحت المدارس الى اليوم تعانى من تسلط فكرة المحافظين الذين لايحبون ان تقدم المدارس الى طلابها سوى الثقافة التقليدية التى اجتثت من أصولها الشعبية ، فيخرج الطالب منقطع الصلة عن الثقافة الشعبية السائدة المحيطة به . ولئن كان هذا اللون من المنهاج الدراسى يلائم الطالب المتفوق فهو قطعا فوق مستوى الطالب العادى . وحتى المدرسة المتقدمة التى تحاول ان تضع منهاجا خاصا للطالب المتوسط أو المتخلف أو الضعيف لا تفعل شيئا غير تخفيف الثقافة التقليدية ، فى حين ان التربية الصحيحة تقتضينا وضع برنامج آخر لمثل هؤلاء الطلاب ، برنامج أقرب الى ثقافة الشعب وفنونه منه الى الفكر التقليدى العميق الذى لا يتفق الا مع مواهب القلة من الناس .

ولما كانت الثقافة المدرسية تستند فى أساسها ــ بعد المعلم ــ على الكتاب ، كان لا بد لنا من تقييم الكتاب فى العملية التربوية . وأقصد بالكتاب ما يدخل فى مقررات المدارس . ولا أريد هنا ان أتعرض للمضمون فهو متنوع بتنوع المواد ،وانما أريد أن أوضح الظروف السيكولوجية والاجتماعية التى تلازم قراءة الكتاب ، وبخاصة بعد ما انتشر الكتاب بين أيدى العامة من الناس ولم يعد ــ كما كان من قبل ــ ملكا لأقلية محظوظة ، فأحدث انقلابا ثقافيا هائلا ، وترك فى وعى الشعب آثارا عميقة بعيدة الغور .

وأول ما نذكره فى هذا الصدد ان الكتاب شيء يطالعه صاحبه عادة لنفسه منفردا . ولسنا ننكر أن الكتاب يمكن أن يقرأ جماعة ، الا ان ذلك قلما يحدث فى هذه الايام ، اللهم الا ان كان ذلك فى المدارس فى بعض الاحيان . ولما كان الكتاب من أنواع الدراسة الخاصة التى يقدمها القارىء لنفسه فهو يؤدى الى تعميق الفوارق الاجتماعية . لأن القراءة تقتضى ان يعزل القارىء نفسه عن الوحدة الاجتماعية التى ينتمى اليها ، ويركز اهتمامه فى الفاظ الكتاب ، دونما اتصال بالجمهور على أية صورة من الصور . ومن ثم كان الكلام المكتوب

أضعف أثرا من الكلام المسموع . لان الكلام المنطوق يقتضى صلة روحية على الأقل بين فردين . والمتكلم ـ فوق ذلك ـ بارتفاع الصوت وانخفاضه وبتنغيم اللفظ يضيف كثيرا الى المعنى ، ويترك آثارا معينة في نفوس السامعين . والكلام كذلك يعبر عن الحالة النفسية للمتكلم ، عن مقدار حماسته أو سأمه أو استهانته . ثم ان المتحدث يستطيع أن يبرز المعنى الذى يهدف اليه بالتأكيد فى النطق على لفظ دون آخر فى العبارة . وفى الكلام شحنة عاطفية لا تحملها الكلمة المطبوعة ، اللهم الا ما قد يدعه فيها القارىء بنفسه وهو بمعزل عن الناس .

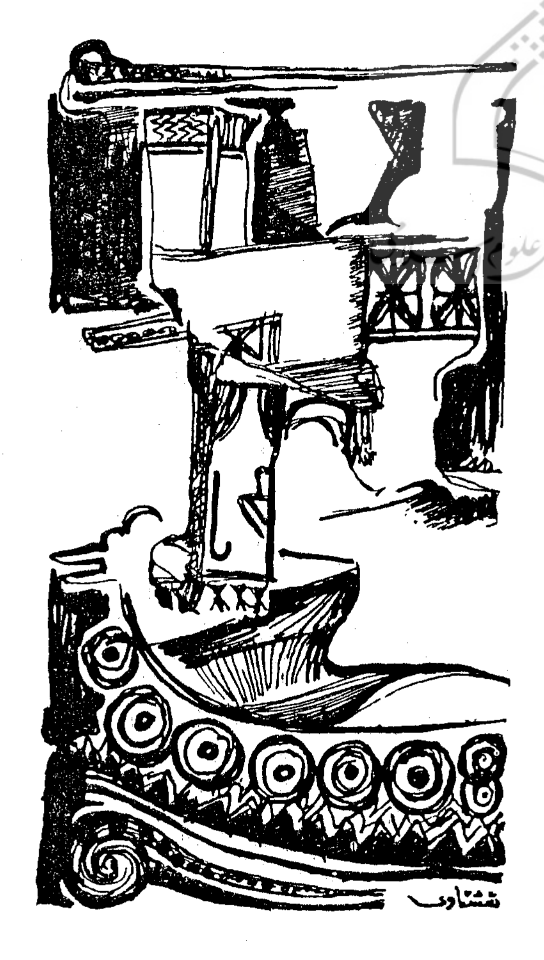
والكتاب لا يبالى بأثر ما فيه كما يبالى المتحدث ولا يوجد بينه وبين القارىء ما يوجده الحديث من صلة متبادلة . **ولما كانت الكلمة المطبوعة تصل الى الذهن عن طريق العين لا عن طريق الاذن ، فان مجالها لذلك يبقى محدودا ، فى حين ان الكلام الشفوى يرن فى المكان وتكون له أصداء ، ويمكن أن يلقى على جمهور كبير فى آونة واحدة .**

والكتاب يساعد على الاستبطان أو الانطواء . أو الحركة الذهنية الباطنية التى لا يثيرها الاتصال الشفوى . والواقع أن هذا الضرب من الانطواء قد أصبح من خصائص المتعلمين فى العصر الحديث ، الذين يتميزون فوق ذلك بالعزلة الاجتماعية ، وبرودة العاطفة ، وقلة الانفعال ، وضعف علاقات الصداقة والاسرة . ويحرص رجال الثقافة على ان تكون المكتبة أو حجرة الدرس بعيدة عن أماكن الاختلاط ، يسودها الصمت ويمتنع فيها الكلام . ولسنا بحاجة الى الاشارة الى ما يؤدى اليه ذلك من وهن فى العلاقات الاجتماعية .

وقد كان العمال فى بداية ظهور حركة التصنيع يرون فى القدرة على القراءة سبيلا الى تسلم زمام الحكم ، فاقبلوا عليها فى جد واهتمام ، حتى بدأ بعض المفكرين يتشككون فى قيمة معرفة القراءة والكتابة بالنسبة الى الجماهير ، فنادى رجل مثل د . هـ . **لورنس** يقول :

« ان جمهرة الناس ينبغى الا تتعلم القراءة والكتابة اطلاقا »

ولم يكن هدف لورنس اقصاء العمال عن زعامة الحكم . أو أن يحرمهم متعة الحرية والثقافة . ولم يكن فاشستيافى نزعته ، فلقد كان بحكم نشأته



من ابناء العمال الفقراء ، ولم يكن ساخطًا على هذه الطبقة التى ينتمى اليها ، بل لقد كان يعجب بالعامل اعجابه بالرجل الارستقراطى ، لما يتصف به هذا وذاك من روح اللامبالاة التى كان يحبذها والتى لم تكن من ثقافة الطبقة الوسطى ، هذه الطبقة التى تتصف بالحذر القاتل والتزمت المميت ومن أجل هذا فان نقده لحركة تعميم التعليم كان نقدا مخلصا أمينا ، ولم يكن منبعثا عن حقد أو كراهية . ثم انه كان - فوق ذلك - معلما محترفا يدرك أكثر مما يدركه أى فرد آخر بخبرته وذكائه وممارسته قيمة ما كان يقدم لأبناء الطبقة الدنيا من علم ، ومدى افادتهم منه واستجابتهم له .

ذلك لأن الظروف التى ينشأ فيها ابناء الشعب تختلف عن الظروف التى يشب فيها أبناء الطبقة المثقفة . الاولون يتصلون بالعالم اتصالا مباشرا حسيا لا مجال فيه للفكر المجرد واستخلاص النظريات التى تحكم وجودهم وسلوكهم . وذلك ما أشار اليه من قبل **فردريك نيتشه** عندما تحدث عن تطور « الروح الاغريقية » وزعم ان سقراط قد بلور فى نظريات ما كان شائعا فيما سلف بين اليونان فى أساطير . ويعنى نيتشه بهذا القول ان العلم والمعرفة والعقل الواعى يتغلب فى النهاية على الحياة الغريزية التلقائية . ولعل هذا هو المعنى الذى التقطه لورنس ورأى فيه أن الادراك الحسى المباشر السليم ينحرف عن الجادة المستقيمة « بمعرفة العقل » أو صياغة « الفكرة » لأن كل ما ينبعث عن « الفكرة » أو يصدر عنها - كما يقول لورنس - يؤثر تلقائيا أو من تلقاء نفسه ، وقد يبعد المرء فى سلوكه عن طبيعته . ومن ثم فاشفاقا على الجماهير من هذا الانحراف عن الطبيعة كان لورنس ينصح بأن نتركهم على حكم غرائزهم لا نفسدها عليهم « بالأفكار » . لأن زيادة الوعى تؤدى الى زيادة الانقباض والابتعاد عن مظاهر الحياة ومباهجها . ذلك لان الفكرة تجريد من الواقع الماثل الحى . ولذا فان أولئك الذين يستغرقون فى « **الافكار** » يفقدون جانبا من ادراك نواحى الحياة المحسوسة ، ومن الترابط العام الذى يصل ما بين مظاهر الحياة المختلفة . يقول لورنس عن جيل ابيه من عمال المناجم :

« انهم يعيشون عيشتهم كلها تقريبا بالغريزة ولم يكن الرجال لعهد أبى يعرفون القراءة أو يطالعون الكتب . ولم يكونوا قد تحولوا بعد الى عمال آلين .. بل لقد كان أبى - على نقيض



ذلك ـ يحب العمل بيديه فى المنجم • وكم من مرة خرج منه مصابا بجروح دامية • ولكنه لم ينقطع قط عنه • كان يحب صحبة الزملاء ويأنس اليهم • كان سعيدا ، بل وأكثر من سعيد •• فلقد وجد نفسه وحقق ما يريد » •

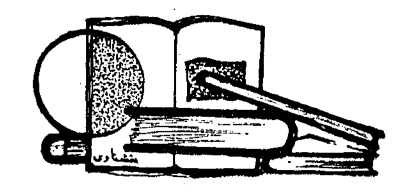
من أجل هذا كان لورنس يرى المدرسة محنة ثقافيه ـ على الاقل لمن هم من مثل أهله وعشيرته من عامة الجماهير • فالمدرسة تنقل المرء من العيش بالغريزة الى « التعقل » والتفهم • ولئن كانت « المعرفة العقلية » أو « الافكار » بالنسبة الى بعض الافراد بمثابة الانفاس فى الحياة ، ولا بد لأمثال هؤلاء من أن يعيشوا فى « **الفكر** » لكى يجدوا أنفسهم ويحققوا ما يريدون ، الا ان هؤلاء ليسوا الا قلة من الناس • أما الاكثرية منهم فان الوعى العقلى الشديد ليس بالنسبة اليهم الا كارثة تلم بحياتهم فتفسدها عليهم • هؤلاء لا يفسرون الدنيا بما يتلقى الأطفال فى المدارس من مواد الدراسة ، وانما يدركونها عن طريق الاتصال المباشر ، وعن طريق المشاركة فى الصناعة ، وفى الحرفة ، وفى الطقوس الدينية والشعائر الجماعية •

وليس من شك فى ان فى هذا الذى يزعمه لورنس كثيرا من الحق • ولا ريب ان المدرسة بوسائلها الحديثة التى تعتمد على القراءة والكتابة وعلى مطالعة الكتب قد فشلت فى تخريج جيل يقابل الحياة بشجاعة وبهجة وكفاءة • وليس هناك تلاؤم فى كثير من الحالات بين ثقافة الطالب وما يقوم به من عمل • وقد فشلنا فى أن نعمق نفوس الشباب بحيث تنعكس التربية على السلوك ، وتنفذ الى الخبرة والتجربة • وكم من ملايين الاطفال من يخرج من المدرسة الى الحياة فلا يجد فى نفسه شوقا الى المزيد من المعرفة أو يتابع بالتحصيل ما درس من أوليات •

ومما زاد الطين بلة ان المدرسة قد تصدت لواجبها التثقيفى الصحيح فى الوقت الذى ظهرت فيه وسائل أخرى للاتصال الجماهيرى تقدم برامجها المغرية المنحرفة الى جمهور يضيق بطبيعة بثقافة الكتاب • ومن تلك الوسائل الصحافة الخفيفة غير الجادة ، ودور اللهو الوضيعة ـ وذلك بجانب الحانات والمقاهى التى يلتقى فيها الشباب فى المساء ـ وغير ذلك مما يخاطب فى الانسان جانبه الحيوانى الذى لم يتحضر بعد ، مما يتعارض مع أهداف التربية المدرسية الكتابية •



ت س • اليوت



واخيرا قفز التقدم التقنى خطوات واسعة فأضاف الى الثقافة الشعبية ابعادا جديدة تتمثل فى عروض السينما وبرامج الراديو والتلفزيون التى استهوت الناس وزادتهم انصرافا عن الكتاب وقدمت لهم ثقافة كادوا ان يستغنوا بها عن ثقافة المدرسة • وهى فى الاغلب ثقافة شعبية وان لم تكن فوكلورية ، لأن الثقافة الفوكلورية من صنع الشعب ومن خلقه ، أما هذه فثقافة استهلاكية صنعت للشعب بقصد ان يتقبلها تقبلا سلبيا ، لا يشارك فى وضعها ولا يجد فرصة للجدل معها وتقوم بنشر هذه الثقافة وكالات وهيئات مركزية ذات أغراض معينة ، كذلك الذى تقدمه هوليوود بقصد الربح لا بقصد التثقيف •

ولقد اهتمت هذه الهيئات بحجم الثقافة أكثر مما اهتمت بنوعها ، اهتمت بالتسلية وبالنواحى الاعلامية أكثر مما اهتمت بالنواحى العقلية البحتة • وهى ثقافة قد لا تتوخى المثل الخلقية الرفيعة • تفرض على السامع أو المشاهد فرضا دون أن تكون له فيها ارادة ، ولا تتيح له اتصالا شخصيا أو احتكاكا عقليا •

هذه هى الازمة التربوية الاساسية فى عصرنا الحاضر ، وصميم مشكلة التعليم المدرسي : كثرة من الأطفال يفدون من بيئات غير متعلمة لا تفيد الا القليل من علم الكتاب ، بل وتبتعد عن الحياة الغريزية الطبيعية بما تتلقى من افكار ليس لديهم استعداد لتقبلها وهضمها وتحويلها الى سلوك وعمل • ولو أخذنا برأى لورنس لأوقفنا هذا التيار الجارف نحو تعميم التعليم ومحو الأمية

وهنا يجب أن نقف لحظة لنتدبر الامر • ان لورنس فى الواقع يبنى نظريته على أساس ان المجتمع طبقى ، وانه سيبقى كذلك ، تسوده الفوارق الاجتماعية التى تفصل بين قلة ممتازة وكثرة متوسطة أو بسيطة • ولذلك فهو يعفى هذه الكثرة من الحاجة الى القراءة والكتابة وينكر عليها القدرة على الحصول على ما فى الكتب من كنوز • ولم يفطن الى اننا بسبيل التحول من مجتمع طبقى الى مجتمع تذوب فيه الفوارق ، وتسوده العدالة الاجتماعية ، وما كان حقا لاقلية من الناس يجب أن يكون ملكا للجميع • وليس معنى هذا اننا نحط من شأن ما يتعلمه المرء بالممارسة والتقليد والنقل عن آبائه واتباع تقاليدهم • وانما نحن نريد ان نبنى على هذه الاسس وان نجعلها قاعدة تنبثق منها مواد الدراسة ، ولا يغفلها مضمون الكتاب •

ان المنهج التقليدى الكلاسيكى يجب أن يتطور بحيث يشمل الى جانب « الافكار » والدراسة النظرية عملا يدويا نستبقى به مهارات الانسان التى كانت ركنا أساسيا من اركان ما يبنى الانسان من حضارات بقيت آثارها حتى اليوم • ويجب ان نضع فى اعتبارنا ان المدرسة لا تضم قلة محظوظة من أبناء الشعب ، بل تضم النشء الجديد بأسره وبغير استثناء •

فالقراءة والكتابة • والقدرة على مطالعة الكتاب حق للجميع • وبرغم ما ذكرنا من مثالث للتربية عن طريق الكتاب ، فان طريقة التدريس ، وتطور التأليف ، والاهتمام بالحواس ، وبالقدرات العملية واضافة الثقافة الفوكلورية الى المنهج الدراسى بحيث تصل الطفل بماضيه ، وتهذيب برامج الاذاعة والتليفزيون وعروض السينما ومادة الصحافة ، بحيث تسير بحذاء ما تقدمه المدرسة ولا تتعارض مع ما يتضمنه الكتاب القيم — كل ذلك يجعل للكتاب قيمته ، ويرسى الثقافة على أسس أصيلة عميقة وقواعد علمية صحيحة ، ويربط الجيل الجديد بجذوره التاريخية وينقذه من الضياع •

محمود محمود

الاستثمار في العلم وفي الإنتاج

د. سمير نعيم احمد

● البحث العلمي يرتبط دائما أبدًا بالإنتاج وبحياة الناس وعملهم، وهو الذي يلعب الدور الحاسم في التقدم التكنولوجي وفي رفع مهارات الناس الإنتاجية ومستواهم الفني والثقافي.

نستطيع القول دون أن يجانبنا الصواب أننا نعيش الآن فى عصر يحدد العلم فيه كل شيء، ابتداء من أبسط تفاصيل الحياة اليومية لأى جماعة من الناس حتى أعقد العلاقات السياسية والاقتصادية بين مختلف الشعوب والأمم. فالأمم المتقدمة والتى تسمى بالقوى العظمى فى العالم هى الأمم المتقدمة علميا، والأمم المتخلفة أو النامية هى الأمم التى تفصل بينها وبين الأمم المتقدمة هوة علمية سحيقة .. ومهما كان نوع العلاقة بين الأمم المتقدمة والنامية فان هذه العلاقة لا يمكن أن تتعدى العلاقة الاعتمادية ما لم تستطع تلك الأمم الأخيرة أن تنشىء علومها الخاصة بها والنابعة منها بحيث لا تبقى فى انتظار ما تجود به عليها الأمم الأخرى من بعض ثمار علومها فى شكل مساعدات اقتصادية أو تكنولوجية. ومن هنا يتضح لنا الدور الحاسم **للعلم الخلاق** فى تحديد مصائر الشعوب ومستقبلها، ويتضح لنا معه الدور الحيوى للعلماء. والعلماء فى أى بلد من أعظم وأثمن الثروات القومية، **ولكن المؤسف أن الدول**

التقدمية هى التى أدركت ذلك ووعته وعيا كاملا ، أما الدول المتخلفة والنامية فانها لم تصل بعد حتى الى مرحلة الفهم المتواضع لحقيقة هذه الثروة ، والدليل على ذلك عدم رعايتها وتقديرها الفعلى لهم ، وتركها اياهم يتسربون منها الى الى غيرها من الدول التى تتلقفهم وتبذل اى شىء فى سبيل اجتذابهم اليها .

بين التقدم الاقتصادى الاجتماعى والتقدم العلمى :

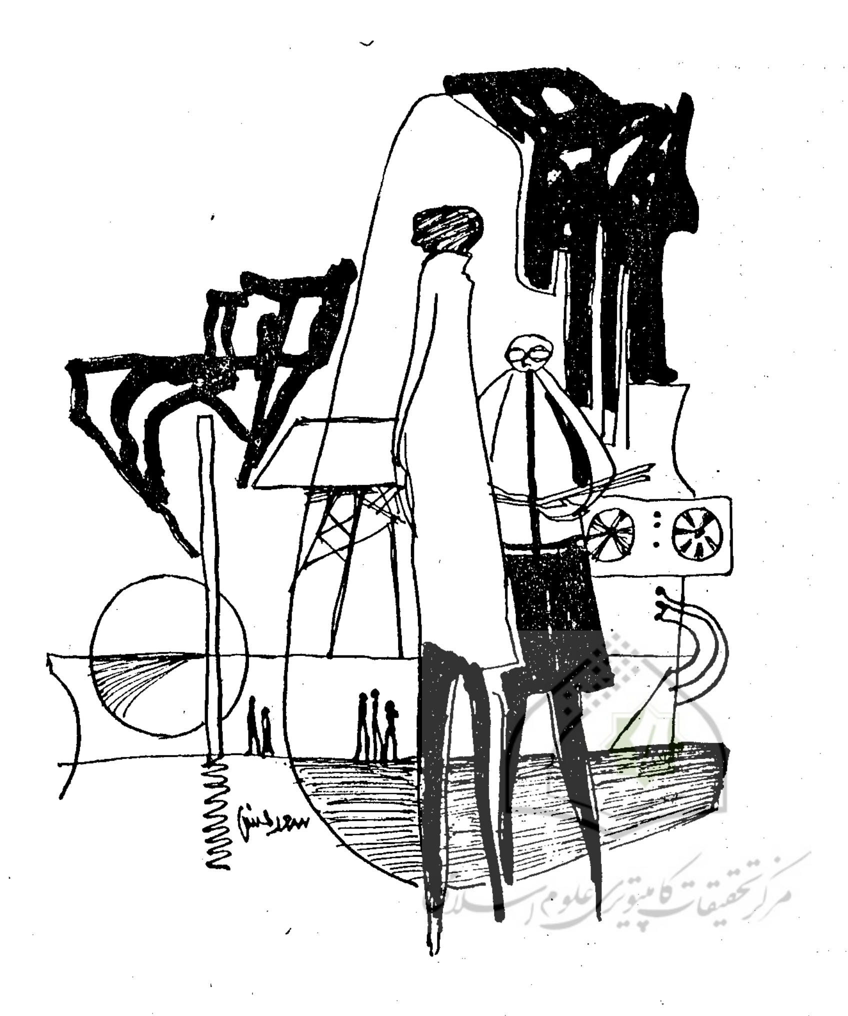
من الحقائق المعروفة والمسلم بها أن هناك ارتباطا موجبا وتاما بين درجة تقدم العلم بوجه عام ودرجة التقدم الاقتصادى - الاجتماعى . الا أن هذه العلاقة بين النوعين من التقدم ليست بالعلاقة البسيطة ، وانما هى علاقة غاية فى التعقيد . فلا يمكننا ان نرجع التقدم في مجتمع الى تقدم العلم فيه ، كما أننا لا نستطيع أن نرجع تقدم العلم الى تقدم المجتمع . **فالعلاقة بين الاثنين علاقة متبادلة ومتشابكة ومعقدة .** فالعلم ينشأ على أساس الانتاج والنشاط العملى للمجتمع ، ولكنه بدوره يخدم المتطلبات العملية للناس وللانتاج وله أهمية بالغة للمجتمع، فهو الذى يزود الناس بالمعرفة بالقوانين الموضوعية ويزيد من قدرتهم علي السيطرة على القوى الطبيعية ويحدد لهم أنسب الأساليب لتحسين حياتهم . والعلم يوسع من آفاق الناس ويخلصهم من الخرافات والتعصبات . **والبحث العلمى يرتبط دائما أبدا بالانتاج وبحياة الناس وعملهم ، وهو الذى يلعب الدور الحاسم فى التقدم التكنولوجي وفى رفع مهارات الناس الانتاجية ومستواهم الفنى والثقافى .** وتطبيق المنجزات العلمية أصبح هو العامل الحاسم فى التنمية الاقتصادية والاجتماعية ، اى أن العلم قد أصبح الآن قوة انتاجية مباشرة فى المجتمع .

وعلى هذا فان اى تقدم علمى فى المجتمع يؤدى الى تقدم المجتمع فى كافة المجالات الأخرى ، كما أن التقدم فى تلك المجالات ينعكس على سرعة تقدم العلم وهكذا . وهذه العلاقة المتبادلة والمتشابكة لا توجد بين تقدم العلم بوجه عام وبين التقدم الاجتماعى فقط ، ولكنها توجد أيضا بين تقدم فرع معين من فروع العلم وغيره من الفروع . فالتقدم فى العلوم الفيزيقية يؤدى الى وينعكس على التقدم في العلوم البيولوجية والانسانية والعكس صحيح . كما أن التقدم فى كل هذه الفروع يرتبط بتطور النظرة العامة الى الكون المحيط بالانسان والى سيطرته على ظواهر هذا الكون .

معنى التقدم العلمى :

ان أى محاولة لمناقشة الوضع الراهن للعلم فى مجتمعنا ووضع المقترحات لارتقاء به لابد وأن تقوم على أساس نظرة عامة شاملة قوامها ادراك هذه العلاقة المتبادلة والمتشابكة بين الظروف الواقعية للمجتمع وبين العلم . وقد دارت مناقشات كثيرة خلال الفترة الماضية حول وضع نوع بعينه من العلم ، هو ما يعرف بالعلوم الانسانية ، ودعا البعض الى ضرورة الاهتمام بها وأطنبوا فى تعداد أوجه أهميتها وقارنوا بينها وبين وضع العلوم الفيزيقية والبيولوجية فى مجتمعنا ودعوا الى الارتقاء بها الى مستوى تلك العلوم . **ولكن النظرة المدققة الفاحصة تبين أن الوضع الراهن للعلوم الانسانية لا يختلف كثيرا من حيث الكيف عن وضع غيرها من العلوم .** صحيح أن ما يسمى بالعلوم الطبيعية تحظى باهتمام اكبر نسبيا من الدولة ، كما يتضح من المبالغ المخصصة للانفاق عليها ومن عدد المتخصصين فيها ومن عدد البعثات المخصصة لها ، ولكن كل هذا لا يمكن أن يكون المعيار الوحيد لتقدم العلم . فالمحك الأساسى لتقدم العلم هو الابتكار والخلق والاضافة الى الوعاء العام للمعرفة المثمرة . وتظهر آثار هذا التقدم بشكل جلى فى الدوائر والمحافل العلمية العالمية فى صورة اعتراف وتقدير لحالة علم من العلوم ولعلمائه من بلد من البلدان ، وسعى العلماء الى هذا البلد للمشاركة فى النشاط العلمى فيه وارسال البلدان الأخرى لطلابها الى هذا البلد لاكتساب المعرفة والخبرة بعلومها المبتكرة . كما تظهر آثار التقدم العلمى أيضا فى التطبيقات العملية لهذه الابتكارات فى المجتمع الذى نشأت فيه وفى غيره من المجتمعات . **فهل تحقق ذلك بالنسبة لأى من علومنا ؟**

ان الفرق بين وضع العلوم الطبيعية ووضع العلوم الانسانية في مجتمعنا لا يعكس فرقا يذكر فى درجة تقدم كل من هذه العلوم ، ولكن يعكس فى الواقع فرقا فى درجة ((**تعلم**)) أو ((**اكتساب**)) أو استيراد المعرفة بموضوعات تلك العلوم من المجتمعات الأجنبية . وهناك بالطبع فرق كبير بين **تعلم** العلم **وخلق العلم** أو بين **استيراد** العلم **وصنعه** .



وبنــــاء على ذلك فان العلوم (**الانســـانية والطبيعية**) لم تتعد عندنا بعد مرحلة الاستيراد الى مرحلة الخلق . واذا كان استيراد المعرفة العلمية وتطبيقها على الظواهر الطبيعية يمكن أن يعود بالفائدة على المجتمع فان استيراد المعرفة العلمية وتطبيقها على الظواهر الاجتماعية المحلية قد يعود بالضرر على المجتمع أو يصبح جهدا عديم القيمة . وما زلنا نرى معظم علمائنـــــا الاجتماعيين يحاولون تطبيق نظريات اجتماعية مستوردة عن مجتمعات رأسمالية على مجتمعنا حتى بعد ما طرأ عليه من تغيرات جذرية جعلته اكثر اقترابا من المجتمعات الاشتراكية .

السؤال الحاسم الذى يجب أن يشغلنا جميعا اذن ليس كيف نصل بنوع من العلوم الى مستوى نوع آخر فى مجتمعنا ، فذلك أمر غاية فى السهولة وقد لا يتطلب تحقيقه أكثر من قرار بانشاء عدة مراكز بحـوث أو مؤسسات وآخـر بزيادة الاعتمادات المالية المخصصة لهذا الفرع أو ذاك ، ولكن الســؤال الحقيقى هو : **كيف نستطيع الانتقال بالعلم (الانسانى والطبيعى على السواء) من مرحلة الاستيراد أو التعلم الى مرحلة الخلق والابتكار أو مرحلة صنع العلم ؟ أى كيف نخلق علما فى الجمهورية العربية المتحدة ؟** وللاجابة على هذا السؤال سنحاول تحليل العناصر الحيوية فى المناخ الاجتماعى المشجع على ازدهار العلم وتقدمه .

معنى المناخ الاجتماعى للعلم وعناصره :

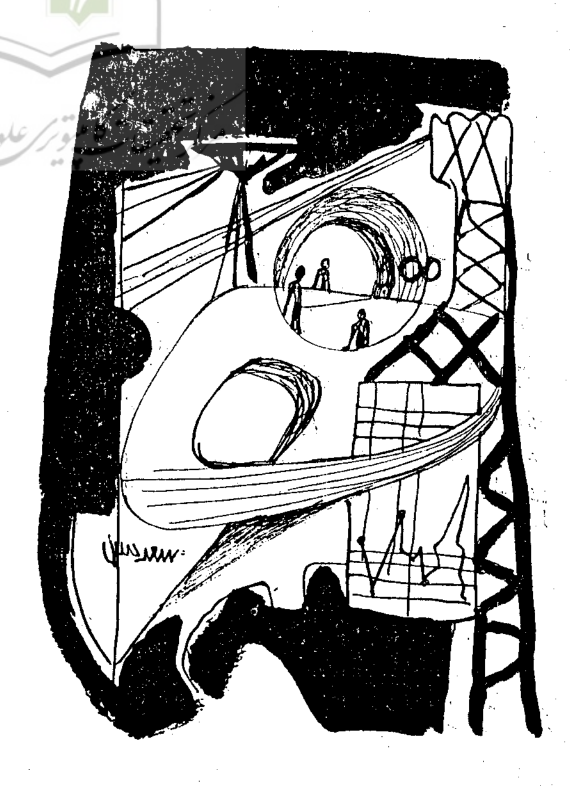
لا شك أن ما تم خلال السنوات الماضية من استثمار فى الجامعات ومن انشاء لمراكز البحوث

العلمية الطبيعية والانسانية يمثل خطوة طيبة الى الأمام واعترافا بأهمية البحث العلمى وضرورته ، الا أن العناصر الأساسية لتقدم العلم **الخلاق** لم تكتمل بعد فى مجتمعنا وسوف نناقش فيما يلى مدى توفر كل عنصر من هذه العناصر:

١ - الوعى الرسمى من جانب الدولة بضرورة تقدم العلم وادراك العلاقة بينه وبين تقدم المجتمع ·

لا يمكن أن يتم ذلك مالم تكن الدولة أساسا مهتمة بتقدم المجتمع وتحقيق الرفاهية لكافة أعضائه وحين كان مجتمعا يسيطر عليه الاستعمار والرأسمالية والاقطاع لم يكن هناك أدنى اهتمام بالعلم الخلاق ، بل على العكس من ذلك كانت كافة المحاولات تبذل لوأد أى بوادر له · وحين تسلم الشعب مقاليد الحكم إهتمت الدولة منذ البداية بنشر التعليم وتحقيق تكافؤ الفرص فيه أمام جماهير الشعب ، وكانت خطوة ضرورية وأولية لأنه لا يمكن بالطبع خلق علم دون قاعدة شعبية عريضة من المتعلمين · وتلا ذلك الاهتمام بالبحث العلمى وانشاء العديد من مؤسسات ومراكز البحوث العلمية، وكان ذلك أيضا خطوة ضرورية لتكوين وتدريب جيل من المتخصصين فى البحث العلمى ولو حتى على مستوى النقل والاستيراد، **ثم جاء تأكيد الميثاق على العلاقة بين العلم والمجتمع ، وأخيرا جاء الاعتراف الصريح الشامل فى بيان ٣٠ مارس بأن بناء الدولة العصرية يتوقف على تقدم العلم والتكنولوجيا ·**

ان أول العناصر الضرورية للمناخ المناسب لازدهار العلم هى ادراك الدولة لتلك العلاقة بين تقدم العلم وتقدم المجتمع ولاستحالة احداث تنمية اجتماعية واقتصادية حقيقية وتحقيق تقدم عسكرى يكفل السلامة الدائمة للوطن دون احداث نمو علمى على كافة المستويات · ولا شك أن هذه المراحل التى مر بها ادراك الدولة لدور العلم تعكس تلك العلاقة المتبادلة بين العلم من ناحية والمجتمع من ناحية أخرى · فحين كان المجتمع يعانى من الاستعمار والرأسمالية والاقطاع لم يكن هناك أى اهتمام بالعلم ، ولكن انتشار التعليم ساعد على محاربة هذه الآفات الثلاث والثورة عليها · وحين قطع المجتمع خطوات الى الأمام فى النواحى الاقتصادية والاجتماعية بدأ الاعتراف يزداد بدور العلم ، ومع تزايد هذا التقدم والممارسة الفعلية لتطبيق المنجزات العلمية فى الصناعة والزراعة وتزايد التعليم أصبح ادراك أهمية العلم الخلاق أكثر سهولة · **وعلى هذا نستطيع القول ان أول**



العناصر الضرورية للمناخ العلمى المناسب قد بدأ يتحقق ٠

٢ ـ التفكير على أساس علمى :

ان الاعتراف الرسمى من جانب الدولة بأهمية وضرورة العلم الخلاق ليس سوى خطوة واحدة أوليه وضرورية ولكنها غير كافيه وحدها لتقدمه ٠ فما لم يتحول الاعتراف الى فعل ويترجم الى عمل فان قيمتة بالنسبة للعلم لن تزيد عن قيمه الورق الذى كتب عليه ٠ كما أنه من المحال أن يحدث أى تقدم فى العلم لمجرد الرغبه فى هذا التقدم ٠ وأول خطوة لترجمة هذا الاعتراف الى عمل هى أن تبدأ الدولة فى التفكير على أساس علمى لحل هذه المشكلة ذاتها ؛ بمعنى أنه لا بد للمسئولين أن يضعوا هذا السؤال أمامهم : **ما هو الأسلوب العلمى الذى يجب أن يتبع لكى يتقدم العلم فى مجتمعنا ؟**

وفى هذه الحالة يصبح العلم ذاته والعلماء أنفسهم والمناخ المحيط بهم موضوعا للدراسة العلمية ٠ وهنا يبرز الدور الايجابى والفعال للعلوم الانسانية التى يستطيع المتخصصون فيها وضع خطة لهذه الدراسة العلمية للجوانب النفسية والاجتماعية والتربوية والادارية والاقتصادية المتضمنة فى هذه الظاهرة ثم وضع التوصيات العلمية بناء على نتائج الدراسة من أجل اطلاق الطاقات العلمية الكامنة وتوفير احتياجاتها ٠

٣ ـ تحرير المؤسسات العلمية من استعمار الروتين :

الروتين آفة شديدة الخطورة لاعلى العلم فحسب ولكن على المجتمع بأسره ، ولكن آثارها المدمرة تظهر فى أعنف صورها فى هذا المجال بالذات ٠ فالابتكار والخلق والابداع لا يمكن أن تنطلق طاقاتهم اذا كانت تحيط بالمشتغلين بالعلم أغلال وقيود الروتين ٠ ولدينا الكثير من الأمثلة على خنق الروتين للجهود العلمية يعرفها كل من يعمل فى المؤسسات العلمية ٠ ولدينا أيضا أمثلة رائعة على التقدم الذى حققته المؤسسات التى أصرت الدولة على تحريرها من قيود الروتين مثل هيئة قناة السويس والسد العالى ٠ **والخطوة الفورية التى يجب أن تتخذ هى اعادة تنظيم كل المؤسسات العلمية وبخاصة أجهزتها الادارية على أسس جديدة وعلمية تقوم على الثقة الكاملة بالعلم والعلماء ٠**

٤ ـ توفير الامكانيات المادية :

ولو نظرنا الى المؤسسات العلمية فى الدول المتقدمة لوجدنا انها تعتبر فى المقام الاول مؤسسات للاستثمار ٠ وهذه الدول تضع هذه المؤسسات فى مرتبة واحدة مع المؤسسات الانتاجية والدفاعية ٠ فكما توفر لقواتها المحاربة كل العناصر الضرورية التى تكفل تفرغهم تفرغا كاملا للدفاع عن الوطن توفر للمؤسسات العلمية والعاملين فيها ما يمكنهم من التفرغ الكامل للانتاج العملى والابتكار ٠ وتلك مسألة قد تكون غاية فى الصعوبة بالنسبة لكل الدول النامية ٠ فأمام هذه الدول مشكلات لاحصر لها تتطلب استثمارات كبيرة من أجل الارتفاع بمستوى معيشة سكانها ومن أجل تطوير وتنمية اقتصادها ٠ والانفاق على العلم لا يؤتى ثمارا مباشرة وسريعة ٠ الا أنه يجب النظر الى العلم على أنه لايقل أهمية عن أى مجال من مجالات التنمية كالصناعة أو الزراعة، واعتبار أن ما ينفق على العلم ليس سوى استثمار لابد أن يؤدى الى طفرات ضخمة فى المجال الاقتصادى ، بل انهذا الاستثمار لاغنى عنه لأىتطور اقتصادى حقيقى ٠ وهنا تواجهنا مرة أخرى نفس المشكلة التى قابلتنا حين كنا بصدد التصنيع ٠ **فلا بد لتوفير النفقات اللازمة لتقدم العلم من تحقيق مستوى اقتصادى مناسب ، ولا بد من التقدم العلمى لتحقيق ارتفاع مستوى الانتاج ٠** وكما اتخذنا قرارنا بضروره الاستثمار فى التصنيع لأنه يمثل حلا واقعيا لمشكلاتنا مهما كان فى ذلك من تقشف وحد من الاستهلاك يجب أن نسرع باتخاذ قرار مماثل بضرورة اعتبار العلم صناعة استثمارية حيوية واعطائه الأولويه فى الانفاق ٠ **ويجب هنا مراعاة التنسيق العلمى الشامل بين مختلف المؤسسات العلمية بحيث يتحقق أفضل وأعلى مستوى من استغلال هذه الأموال ٠**

ويرتبط بتوفير الامكانيات المادية للمؤسسات العلمية مسألة على جانب كبير من الحساسية يشعر من يريد عرضها أو مناقشتها بالحرج نظرا لما يمكن أن يحدث من اساءة فهمها، ولكننى آثرت مناقشتها لأنها نقطةحيويةولابد من مواجهتها مواجهةواقعية، وتلك هى مسألة الأوضاع المادية للمشتغلين

بالعلم . ان الأوضاع المادية للمشتغلين بالعلم لا تشجع على التفرغ الكامل للانتاج العلمى بحيث يصبح هو المسأله الجوهرية فى الحياة اليومية للعلماء لا يشغلهم سواها من أمور مثل توفير الحياة المناسبة لأنفسهم ولأسرهم. وحين نقول ان الوضع المادى للمشتغلين بالعلم غير مناسب فليس فى ذلك أى مبالغة. فالباحث العلمى المبتدىء أو المعيد بالجامعة (الذى نطلب منه التفرغ الكامل لمهمته العلمية والذى يمثل فى معظم دول العالم النواة الحقيقية للعلماء) يتقاضى مالا يزيد عن سبعة عشر جنيها فى الشهر عند بداية تعيينه وهو فى ذلك لا يختلف عن أى خريج جامعى آخر فى الوقت الذى تختلف توقعاتنا منه عن توقعاتنا من الآخر اختلاف تاما . فكيف لنا أن نتوقع منه أن ينفق على شراء المراجع والكتب والدوريات والأدوات اللازمة لعمله ، وكيف نطلب منه التفرغ الذهنى للابتكار والانتاج العلمى وهو مشغول تماما بتدبير شئون حياته العلمية بهذا المبلغ الضئيل ؟ فاذا ماكدح لسنوات طوال وكافح حتى حصل على أعلى الدرجات العلمية (الدكتوراة) وعين مدرسا بالجامعة أصبح مايتقاضاه فعلا لايزيد على الأربعين جنيها فى الوقت الذى يحصل أغلب الذين تخرجوا معه واتجهوا اتجاهات أخرى على راتب أو دخل أعلى منه . وعلى هذا فليس من المستغرب أن نجد الباحثين العلميين ينشغلون عن البحث العلمى الخلاق بالبحث عن أعمال أخرى تدر بعضا من الدخل يساعدهم على مواجهة أعباء الحياة اليومية . لهذا كان لابد من تطبيق ماهو متبع فى كل البلاد المتقدمة علميا (وخاصة البلدان الاشتراكية) من حيث توفير الأمان والاستقرار المادى للمشتغلين بالعلم اما عن طريق رفع مرتباتهم أو بتوفير الخدمات الأساسية لهم كالمسكن الملائم والرعاية الصحية والاجتماعية ووسائل الانتقال .. الخ . ولحسن الحظ أن لدينا الآن كادرا علميا من أعظم شباب العالم فى قدراته ــ دون مبالغة ــ وبشهادة كل المؤسسات العلمية الأجنبية التى أتيح لبعضهم العمل فيها، وكل ما يحلمون به أن يجدوا الظروف الملائمة لتفجير طاقاتهم وقدراتهم الابداعية الكامنة من أجل خدمة المجتمع .

٥ ــ خلق الفرص للتعبير العلمى الحر والديموقراطى :

ومن أهم عناصر ازدهار العلم امكانية التعبير **العلمى الحر والذى لايتأتى الا بفتح الباب على مصراعيه للمناقشات العلمية، اما فى هيئة مؤتمرات وحلقات وندوات دورية ومستمرة واما فى هيئة مناقشات بالمجلات العلمية المتخصصة ، ذلك أن احدى الدعامات الرئيسية لتطور أى علم من العلوم هى التبادل المستمر للآراء والأفكار بين العلماء ومناقشة هذه الآراء ونقدها** ، ويتعين فى هذا المجال أيضا فتح نافذة عريضة تطل على مصادر العلم فى مختلف بلدان العالم عن طريق تبادل النشرات والمجلات العلمية وايفاد البعثات وحضور المؤتمرات الدولية واستقدام العلماء الأجانب للاشتراك فى مؤتمراتنا .

واذا كانت الديموقراطية وحرية الكلمة تمثل الدعامة الأساسية للمجتمع فانها أمر لابد من توفره على أوسع نطاق فى ميدان العلم ، بمعنى أنه لابد من أن يدير المشتغلون بالعلم أمورهم المتصلة به بانفسهم ويتخذون قراراتهم فى كل مايتعلق بعملهم على أساس من المناقشات الديموقراطية الحرة . وفى هذه الحالة يستطيع العلماء أنفسهم أن يحكموا على صلاحية اسهام كل فرد فيهم فى التقدم العلمى ويمكنهم استئصال العناصر الانتهازية والوصولية والتخريبية وكشف الزيف والدجل باسم العلم . ورفع الكفايات العلمية الحقيقية .

***

فى ختام هذا المقال أود أن أؤكد مرة ثانية على معنى التقدم العلمى بوصفه خلقا للعلم وليس مجرد تطبيق لمعرفة علميه خلقها غيرنا . **ولا يجب ان ننسى أن المعرفة العلمية التى نطبقها تخضع ، شأنها شأن اى سلعة ، للتحكمات السياسيه . ولهذا فان التركيز على عملية الخلق العلمى سوف يجعلنا فى المستقبل قادرين على التنمية الحقيقية للمجتمع وعلى اللحاق بالدول المتقدمة واجتياز الهوة الواسعة التى تفصلنا عنها وتزداد كل يوم اتساعا** . ويجب أن ننظر الى العلم بوصفه ، كالدفاع عن الوطن تماما ، عملية مستمرة لاتتوقف لحظة واحدة ، فالجامعات ومراكز البحوث بالدول المتقدمة تعمل ٢٤ ساعة يوميا بلا توقف ، ولابد أن ننبه هنا الى ضرورة البدء الفورى باجراء كافة الدراسات العلميه اللازمة للتعرف على حقيقة وأوضاع وامكانيات مؤسساتنا العلمية ورسم الخطة لتحقيق المناخ المناسب لانتاجها .

سمير نعيم أحمد

التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر

د. حسن حنفي

● ان تاريخ اللاهوت هو تاريخ اللحاق المستمر بآخر منجزات الفكر البشرى ، كلما قدم هذا الفكر شيئا تسلق اللاهوت واثبت جدارته ، واعلن ايمانه به واحتواءه له منذ القدم .

● كل محاولات التوفيق بين العلم والدين واستخدام احدث النظريات العلمية فى الضوء والذرة لتبرير عقائد الدين ، كل هذه المحاولات مدانة بطبعها وجهل بالغاية من العقائد ومن العلم على السواء .

● الاسلام يمثل آخر مرحلة من مراحل تطور الوحي ، وفيه اعلان لاستقلال الوعى الانسانى ولاستقلال الطبيعة عن كل تدخل خارجى ، لقد بلغ العقل كماله ويستطيع الانسان بعقله الادراك المباشر .

بدأ بعض الباحثين في الآونة الاخيرة الحديث عن مشكلة العصر وهى « الاصالة والمعاصرة » أو كما يسميها الباحثون فى التراث والمجددون له « **التراث والتجديد** » أو كما يقول البعض بصورة عامة مشكلة « **القديم والجديد** » وهى مشكلة قائمة بالفعل تظهر بصورة حادة فى لحظات تحول المجتمعات وانتقالها من مرحلة الى أخرى ، لا ينطبق ذلك على مجتمع معينه ، عربى أم اسلامى ، بل على كل مجتمع بشرى ينمو نحو التقدم ، وتظهر عادة فى الخلق الحضارى ، فى الفن مثلا باسم « **الكلاسيكية والحداثة** » او فى السياسة باسم « **اليمين واليسار** » أو في الروح العامة باسم « **المحافظة والتقدم** » ، فالنمو بطبيعته هو خروج الجديد من براعم القديم ، مشكلة خطيرة اذن لو استطاع المجتمع النامى دراستها دراسة علمية لحافظ على تجانسه فى الزمان ، ولتأكد من ارساء قواعد ثورته واطمأن الى مسارها العلمى .

ولما كان الغالب على تراثنا القديم هو **الفكر الدينى** ، وقد كان **الفكر العلمى** فى هذا التراث احد انماطه ، فقد تصدى بعض الباحثين لهذا الفكر الدينى بالنقد والتحليل



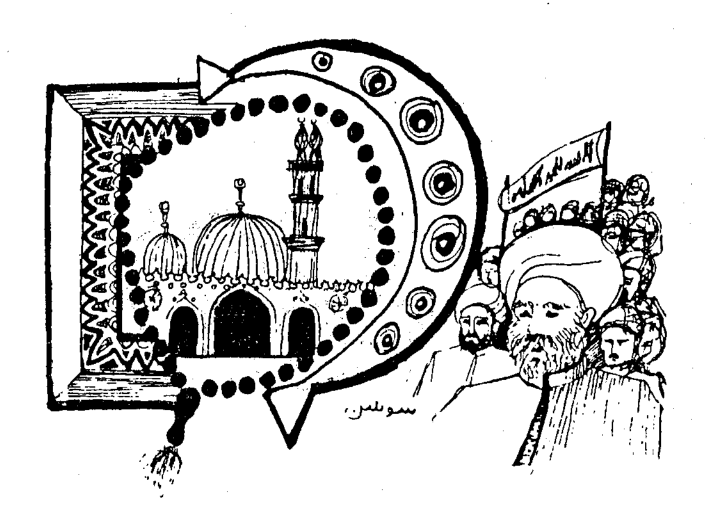
وتحدثوا عن ازمة الفكر الدينى خاصة بعد الهزيمة التى اصبنا بها فى الخامس من حزيران سنة ١٩٦٧ ، بل يمكن ان يقال ايضا أن هذا الفكر الدينى كان أحد أسبابها ، والحقيقة **ان ازمة الفكر الدينى لا ترجع الى تفكيرنا المعاصر لان هذا التفكير نتيجة ارث طويل وحصيلة تراثنا القديم كله** الذى ما زال يوجه سلوكنا بتصوراته القديمة للكون بالرغم من بعد الشقة بين الطرفين : سلوك معاصر يتطلب تحليلا عقليا لميدان السلوك ، وتصور هرمى قديم للكون **يجعل محوره فى القمة** ، سلوك معاصر يتطلب دراسة امكانياته الذاتية وتصور قديم لا يؤمن باستقلال النشاط الانسانى النظرى أو العملى ويلحقه بنقطة مركزية خارجة عنه . **هناك اذن عمل بلا اساس نظرى متسق معه ، وهناك تصور قديم لا يؤدى بحال من الاحوال الى اى سلوك فعال مباشر .**

صحيح انه لا توجد روح واحدة عبر العصور أو عقلية واحدة عبر التاريخ أو شخصية واحدة ثابتة عبر القرون ، ولكن صحيح أيضا أن هناك أوضاعا اقتصادية وظروفا تاريخية وجغرافية تحدد انماطا معينة من الفكر والسلوك تؤدى بدورها الى تأبيد هذه الاوضاع وتحويلها الى ابنية نفسية عند الشعوب . هناك اذن نمط فكرى سائد كما أن هناك وضعا طبيعيا سائدا ، وكلاهما يكون روح الحضارة . لقد كان الفكر اليونانى فكرا مثاليا ولا يستثنى من ذلك أرسطو لانه كان لا يبحث عن الفردى فقط (الطبيعة) بل كان يبحث أيضا عن الفردى (المنطق) والعام (الميتافيزيقا) . **وكان الفكر السائد فى تراثنا القديم هو الالهيات وما الطبيعيات الا مقدمة للالهيات .**

وما دمنا بصدد الفكر الدينى فلا يمكن الحديث عن الفكر العربى ، فالفكر لا جنس له لان أوضاعا معينة قد تنتج فكرا واحدا عند شعبين مختلفين ، وما دمنا بصدد وصف نمط معين من انماط التفكير ، **يكون التفكير دينيا اذا لم يقم العقل بوظيفته الاساسية فى تحليل الظواهر ثم تغييرها** . وقد اثيرت هذه المسألة من قبل عند الباحثين للتراث القديم وعن تسمية الفلسفة اسلامية أم عربية أو تسميتها فلسفة المسلمين أو الفلسفة في الاسلام . وقد اختار المفكرون اللبنانيون لظروف خاصة بهم ولاوضاع طائفية معروفة مصطلح الفكر العربى .

أولا : ماذا يعنى « نقد الفكر الدينى » ؟

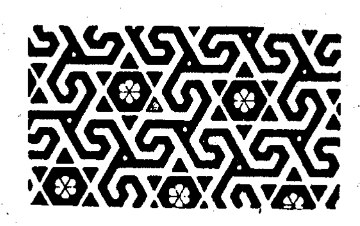
ماذا يعنى اذن ما يسميه أحد الباحثين المعاصرين « **نقد الفكر الدينى** » ؟ لايعنى النقد ترديد بعض كتابات المفكرين المعادين للدين فى الحضارة الغربية ، فأعداء الفكر الدينى هناك كثيرون والامثلةوالشواهد على ذلك كثيرة وماذا يعنى « **بؤس الفكر الدينى** » ؟ ان لفظ « البؤس » معروف فى كتابات سابقة فى الحضارة الاوربية أشهرها بؤس الفلسفة لماركس وفلسفة البؤس لبرودون واخيرا بؤس المذهب التاريخى أو عقمه لبوبر . **لايعنى اذن النقد** الترديد أى ترديد ما يقال فى بيئة حضارية معينة لظروف تاريخية معينة فى بيئة حضارية أخرى تخضع لظروف تاريخية مغايرة أو مماثلة خاصة وان كان المعطى الدينى نفسه مختلفا فى كلتا البيئتين . **الترديد هو اساءة فهم للافكار والنظريات التى نشأت فى بيئة معينة لانه يخرجها عن بيئتها ، ويعممها ويعتبرها وحيا جديدا** ، ثم يطبقها على بيئة اخرى قد لا تصور فيها شيئا وقد لا تمس من فكرها الا السطح الخارجى . ان كل فكر له بيئته التى ينشأ فيها ، **اى أن كل فكر هو بالضرورة فكر حضارى يعبر عن روح العصر** . والفكر الدينى في الحضارة الغربية



لا يخرج عن ذلك فهو وليد بيئة معينة وحصيلة تاريخ معين، ويتناول معطى دينيا معينا . **فالفكر الدينى فى الحضارة الغربية هو فكر حول المسيحية كدين** اى انه اقرب الى تاريخ المسيحية بل والى تاريخ المسيحية الغربية بالذات، وكل الكتابات المعادية للدين هى فى الحقيقة كتابات معادية للمسيحية أو ان شئنا الدقة كتابات معادية لتفسير معين للمسيحية وهى المسيحية التاريخية التى لم يقبلها احد من الفلاسفة او حتى اللاهوتيون الاحرار ، وهذا لا يعنى التفرقة المشهورة بين **تفسير معين للدين** وبين **الدين فى ذاته** والهجوم على الاول والدفاع عن الثانى ، لان الدين فى ذاته افتراض عقلى أو مجرد امكانية لانه لم يوجد الا من خلال تفسيراته التاريخية **فالكتاب المقدس لا يتحدث عن نفسه بل يعرض له مفسر معين او جماعة معينة ولا يتحول الى فكر دينى الا من خلال التاريخ** . ومهما اختلفت التفسيرات للدين فكلها ردود فعل على بعضها البعض يحكمها قانون الجدل . ففهم المعاصرين للدين على أنه تجربة محضة او ارادة للاعتقاد (وليم جيمس) أو على أنه خبرة صوفية (برجسون) أو على أنه تناقض أو فضيحة أو عار او لا معقول أو عبث (كير كجارد) كل ذلك ردود فعل عنيفة على تحويل المسيحية الى مذهب عقلى عند المثاليين وعلى رأسهم هيجل ، وقد حدث ذلك أولا في الفلسفة ، وكان تفسير الدين دائما تابعا للفلسفةوتياراتها ، **فليس نقد كركجارد او جيمس اوبرجسون للبراهين العقلية على وجود الله انكارا لله بل رفض للبرهنة العقلية عليه كما هو الحال عند الصوفية** . قد يوجد الدين فى كتاب مقدس بمعناه وبلفظه بل انه قد يقع فى الحرفية littéralisme ولكن النص لا يتحدث عن نفسه ولا يوجد الا من خلال تفسير معين له ولو انه يبقى من الناحية التاريخية كتابا غير محرف .

كذلك لم تكن التحولات الفكرية الكبرى فى الحضارة الاوربية تحولات من أجل انكار وجود الله . ولم يكن عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، أو الثورة الكوبرنيقية التى كانت مثالا للثورة العلمية أو الانقلاب الصناعى أو التفكير العلمى البيولوجى فى القرن التاسع عشر ، اعنى نظرية التطور عند دارون ، أو التفكير العلمى الاقتصادى كما مثلته نظرية راس المال عند ماركس، لم يكن ذلك كله وسيلة لانكار وجود الله بل كان **ثورة على الانماط التقيدية للفكر المثالى والدينى** . كان عصر النهضة وليد الايمان بالعقل وبالموقف النقدى من التراث القديم ، وكانت الثورة الكوبرنيقية حصيلة التجارب الجديدة واللاحظات العلمية واعتبار التجربة هو المصدر الوحيد للمعرفة بعد رفض كل معرفة مسبقة ، وكان الانقلاب الصناعى نتيجة لتطبيق النظرة العلمية فى الطبيعة والرغبة فى الاستفادة المباشرة من قواها ، وكانت نظرية دارون من أهم تطبيقات المنهج العلمى فى علوم الحياة .

أما حركات التحرر فى عالمنا المعاصر فلم تكن وليدة هذه التحولات الفكرية الغربية بقدر ما كانت صادرة **عن مقتضيات العصر الحاضر نفسه** مثل الاتجاه نحو العقلانية والعلمية والدعوة الى الحرية والديموقراطية. لم يكن الاتجاه نحو العقلانية بالضرورة ترديدا للمذهب العقلى الغربى بقدر ما كان نتيجة لمقتضيات العصر ، ولم تكن الدعوة الى العلمية بالضرورة نتيجة لترديد نظريات كوبرنيق او جاليليو أو نيوتن بقدر ماكانت اقترابا من الواقع ورفضا للجوانب الغيبية فى تراثنا القديم ، ولم تكن الدعوة الى الحرية والديموقراطية وليدة اتصال مفكرينا الاوائل من أمثال الطهطاوى وغيرهم بمفكرى الغرب خاصة بمفكرى القرن الثامن عشر بل كانت وليدة رغبة دفينة فى التحرر وبحث عن أنظمة سياسية جديدة بعد



يقظة الحس الوطنى ورغبته في الانفصال عن السلطة المركزية .

ان التذبذب بين التراث القديم والفكر الغربى ، بين نقد الفكر الدينى فى تراثنا القديم ورفض العقائد المسيحية فى التراث الغربى يجعل البعض يتناولون على سبيل القياس نقد الفكر المسيحى المعاصر كما ينقدون الفكر الاسلامى المعاصر مع ان كلا المفكرين مختلفان تماما .

فالفكر المسيحى المعاصر به تيارات عديدة أهمها ، كما هو الحال فى كل عصر ، تياران : **تيار تقدمى حر** وهو استمرار للفلسفة الحديثة مهمته القضاء على البقية الباقية من الاساطير بمناهج العلوم الانسانية الجديدة والاساطير المقارنة وتحليل لوجود الانسان وعلم النفس الاجتماعى وعلوم الاقتصاد والسياسة ، **وتيار محافظ** مهمته انقاذ ما يمكن انقاذه عن طريق اللف والدوران كما يفعل ياسبرز فى تفسيره الحاد نيتشة على انه ايمان مقنع او كما يفعل البعض فى تفسير الحادرسل على انه ايمان فيلسوف بلا ايمان ويكون التركيز فى هذا الفكر على الايمان الجديد لا الى رفض الاتجاه القديم بصورة وأشكاله الاسطورية ، فاذا ثبت تعارض العلم والدين قيل ان غرض الدين ليس اعطاء نظريات علمية ، واذا ثبت التواطؤ بين الدين والاستعمار قيل هناك فرق بين الدين ورجال الدين، واذا ثبت ان معظم العقائد لها أصل تاريخى ويمكن تفسير نشأتها تفسيرا تاريخيا محضا قيل هناك فرق بين الصيغ المختلفة للعقيدة وبين العقيدة ذاتها ، الاولى من التاريخ البشرى والثانية من الله ، واذا ثبت أن الكتاب المقدس من تدوين البشر قيل ان الذين دونوه ملهمون من الله ، واذا ثبت عدم وجود العقائد التاريخية فى نصوص الكتاب قيل ان الشجرة توجد في البذرة وان البذرة قد تحولت الى شجرة وهكذا .

واذا استجابت الكنيسة الى احد متطلبات العصر من تأييد لحرية الفكر او الموافقة على زواج الرهبان أو المساعدة النسبية للبلاد الفقيرة أو ذكر تحرير البلاد المستعمرة بكلمة خير او ادانة الاستعمار ولو بنصف كلمة كان دليلا عند البعض على أن الكنيسة على حق وهى فى الحقيقة تلحق بالركب حتى تحافظ على نفسها . **ان تاريخ اللاهوت هو تاريخ اللحاق المستمر بآخر منجزات الفكر البشرى ، كلما قدم هذا الفكر شيئا تسلق عليه اللاهوت واثبت جدارته واعلن ايمانه به واحتواءه له منذ القدم .**

ان هذا التذبذب عند بعض الباحثين بين الفكر الاسلامى المعاصر وبين الفكر المسيحى المعاصر يغفل من المشكلة الخاصة لكل فكر ، فاذا كانت مشكلة الفكر الاسلامى المعاصر ما زالت هى **سيادة الالهيات** فان مشكلة الفكر المسيحى المعاصر هى **سيادة الانسان** كما هو واضح فى مدرسة الصور الادبية ومناهج التفسير الوجودى عند بولتمان ديبليوس وانصارهما . واذا كانت المشكلة فى الفكر الاسلامى المعاصر هى تبعيته للسلطة السياسية فان المشكلة فى الفكر المسيحى المعاصر هى **خروجه على السلطة الدينية** وتأسيسه حركات مستمرة للتجديد وينشأ هذا التذبذب من الانتقال المستمر بين تراثنا القديم والتراث الغربى مع أن هذه الصلة يمكن أن تكون موضوعا لعلم مستقل يضع اسسه علماء البلاد النامية ومفكروها . منصة ابليس موجودة عند ابن الجوزى والمقدسى والحلاج كما هى موجودة عند كيركجارد ، وفى بعض الاحيان يسود التراث الغربى فى موضوعات لها مادتها فى التراث الاسلامى . فالتجربة الصوفية ليست موجودة فقط عند وليم جيمس او برجسون بل هى ايضا عند الغزالى وابن الفارض وابن عربى [6]

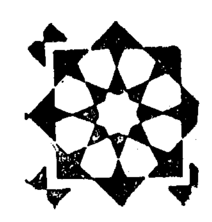
وليس هناك فكر دينى واحد ، بل هناك فكر دينى

نوعى . هناك فكر يهودى ، وفكر مسيحى وفكر اسلامى على ما يقرر علماء تاريخ الاديان ، فالفكر اليهودى كما هو واضح في العهد القديم **مرتبط بالارض** وبالجزاء الحسى وبتاريخ شعب معين ، والفكر المسيحى يقوم على **التجسد** وربط الفكر بالواقع فى واقعة فريدة **لا** تتكرر ، يقوم على التنزيه والتشبيه ، على التعالى والحلول ، **والفكر الاسلامى يقوم على الفعل وعلى التسليم بكل ما هو واقع على أنه مضمون الوحى وعلى الثقة المطلقة بالعقل وعلى رفض الاسرار** . ويتبع كل فكر دينى المعطى الدينى الذى يقوم عليه ، **فليس هناك معطى دينى واحد** فجوهر اليهودية مخالف لجوهر المسيحية وكلاهما مخالف لجوهر الاسلام ، وهذه حقيقة يقررها علماء تاريخ الاديان خالية من اى دافع للتقريظ أو للجدل .

وفضلا عن ذلك يمكن التفرقة بين « **التفكير الدينى** » وبين « **الفكر الدينى** » ، فالاول لحظة تاريخية معينة يظهر فيها الفكر الدينى متشبثا بما سواه من الانتاج الفكرى للعصر ، فلسفة كان ام علما . فنظرية الفيض تفكير دينى لانها تصور الفكر الدينى فى لحظة تاريخية معينة متسلقا على نظرية افلوطين ، وايمان الكنيسة بثبات الارض ودوران الشمس حولها تفكير دينى فى لحظة تاريخية معينة متسلق على نظرية بطليموس . ومن السهل نقد التفكير الدينى بأنه تفكير تابع لا يخرج من النص الدينى ولا يخرج من النظرة العلمية بل خليط بين الاثنين لاقامة مذهب لاهوتى معين . **اما الفكر الدينى فقد يكون تفكيرا دينيا وقد يكون تفكيرا علميا ، فالفكر الاصولى فكر دينى ولكنه فكر علمى ولا يرتبط بلحظة تاريخية معينة ولا يتساق على النظريات المنطقية للعصر . او ان شئنا الفكر لا يمكن نقده لان الفكر هو بالضرورة الفكر العلمى وما سواه هو التفكير الدينى الغيبى او الاسطورى .**

واذا تناولنا اذن مشكلة الفكر الدينى من الداخل لوجدناها اعمق واخطر من مجرد ترديد لبعض النظريات المعادية للدين المسيحى فى لحظة تاريخية معينة ولوجدناها جزءا من مشكلة تجديد تراثنا القديم تبعا لمقتضيات العصر واحدى مشكلاته الرئيسية أعنى : الدين والايديولوجية الغيبيات والعلم . الالهيات والانسانيات ، الله والارض ، الله والفقر . ولايكون تناول هذه المشاكل ممكنا الا بالرجوع الى أعماق التراث فى التاريخ القديم وليس مجرد الوصف السطحى لعقليتنا المعاصرة بمافيها من ترديد لبعض مظاهر التقليد للحضارة الغربية .

ليس المهم هو رفض العقائد وهدمها ، فما اسهل ذلك خاصة وقد تحقق ذلك فى الحضارة الغربية ، ولكن المهم هو اعادة بنائها حتى تتفق مع روح العصر وتلبى نداءاته . ولايدل ذلك على رغبة فى الاصلاح او في التوفيق بل على رغبة فى استغلال كل امكانيات العصر وطاقاته طبقا للنظرة العلمية . فشعوبنا الحاضرة مازالت مؤمنة ، والمشكلة ليست فى تحويلها من الايمان الى عدم الايمان بل فى تحويل الايمان الميت الى ايمان حى أو تحويله من ايمان ثابت الى ايمان متحرك يفعل فى توجيه أحداث العصر . فاذا سألنا معاصرينا: عند سماع أية كلمة تهتز مشاعركم ؟ لقالوا : تحرير الارض ، قلنا اذن الله هو الارض الضائعة والايمان بالله هو تحرير الارض حتى يتحرر الله السجين وتصبح العبادة الوحيدة المعقولة هى مقاومة المحتل . واذا سألنا معاصرينا: عند سماع أية كلمة تهتز مشاعركم ؟ لقالوا : الرغيف ، قلنا اذن الله هو المطالبة بالخبز والثورة على الاقطاع والاستغلال . لانقول للفلاح اذن الله فوق اعالى النخيل بل يهز الارض تحت قدميه اى بجوار الارض المسلوبة منه التى يعمل عليها كأجير السوء ويصب عليها عرقه ويوارى فيها جسده والتى يعطى ريعها لصاحبها الذى لايراها الا آخر



العام . لايقال للصانع ان الله يوجد وقت الراحة الاسبوعية عندما يتزين قبل الذهاب الى اماكن العبادة بل وسط الاسبوع عندما تكون يديه في الزيت ويكون جلبابه أسودا ثم يعطى حصيلة عمله فى نهاية اليوم الى صاحب رأس المال الذى لايرى فى نهاية العام الا رسوما بيانية لمعدل الربح وللسهم الصاعد .

المهم اذن هو اعادة بناء العقائد حتى تتحول الى ثورة على الواقع اى تحويل الدين كله الى ايديولوجية ثورية . المسالة اذن اخطر من مجرد تعارض خارجى بين نوعين من المعرفة : المعرفة الدينية والمعرفة العلمية بل هى فى جدوى العقائد الدينية ذاتهـا اما ان تكون او لا تكون . حينئذ لايكون معنى «النقد» الترديد بل المعنى الذى قصده كانط وهو بيان امكانيات الفكر الدينى وحدوده ، وهى امكانيات موجـودة بالفعل يمكن ان تتحـول الى ثورة ، ومهمة الايديولوجية تحويلها الى ثـورة علمية . بذلك لاتتعارض طاقتان ، الدين والثورة وتبدد احداهما الاخرى ، فالثورة لاتعارض الثورة .

ان مشكلة التراث والتجديد اذن لهى مشكلة العصر، وهى اخطر من ان تتناول فى مقال صحفى او فى مناقشـة عابرة أو فى ندوة ثقافية أو فى محاضرة فى احدى الامسيات، الاجدى هو الغوص فى التراث القديم وفي أصوله الاولى لا فى دفاع بعض المعاصرين الذين لايمثلون ثقـل التراث ، فالغوص فى التراث هو فى نفس الوقت غوص فى أعمـاق العصر . وهى ليست مشكلة شخصية يدافع فيها الباحث عن نفسه ويتحدث بضمير المتكلم ويهاجم الآخرين مستعملا اسلوب السخرية ومقلدا فولتير ، بل مشكلة علمية تطرق اليها كثير من المؤرخين للحضارات في اتساق فكرى دون استشهاد بنصوص دينية تقضي على تجانس الفكر وتنقص من يقينه الداخلى ، خاصة وأن الانسان يمكن أن يحمل النصوص مايريد ، لاسيما وأن هذه النصوص ليست وقائع بل معطيات .

ثانيا : هل الفكر الدينى فكر علمى ؟

قلنا ان هناك فرقا بين الفكر الدينى ، وهو نمط معين من انماط الفكر ، والتفكير الدينى اى التفسيرات المختلفة للدين عبر التـاريخ . فالفـكر الدينى كما لاحظ كثير من الفلاسفة يعتمد على الخيال والرمز ويخاطب العامة ولايبغى اعطاء حقائق فلسفية أو علمية ، غرضه الاول التاثير فى النفوس والحث على الطاعة . وقد اجمع الفلاسفة مسلمين ومسيحيين ويهود على ثنائية الحقيقة الدينية ، الاولى للعامة وهو الفكر الدينى ، والثانية للخاصة وهو الفـكر الفلسفى أو العلمى . التعارض اذن بين هذين الفكرين هو تعارض فى اسلوب التعبير وفى مدى اتساع نطاق المخاطبين، وعلى هذا النحو يمكن تحويل الفكر الدينى الى فكر علمى عن طريق التاويل كما فعل سبينوزا وابن سينا وابن رشد وكثيرون غيرهم .

انما التعارض الحقيقى هو بين التفكير الدينى وبعض النظريات العلمية .فالتفكير الدينى يعطى تفسيرا معينا للدين يتبناه رجال الدين فى عصر من العصور طبقا لنظريات علمية خاطئة تمثل هى الاخرى مرحلة معينة من تاريخ العلم تتغير فيما بعد . فالتعارض فى هذه الحالة بين الفكر الدينى والفكر العلمى تعارض تاريخى محض سببه الاعتقاد بتفسير دينى معين وبنظرية علمية معينة ، ولايكون التعارض بين الدين على الاطلاق والعلم على الاطلاق ، فكلاهما افتراض محض ، ولايكون مقياس الحقيقة بالنسبة لكليهما الا تطابق مايصدر عنها من احكام على الواقع طبقا للتعريف التقليدى للحقيقة .

وغالبا مايكون هذا التعارض فى فترات تاريخية معينة عندما يتمثل الدين فى سلطة معينة توقف تطور فهمه وتجعل الفكر التاريخى هو الفكر الدينى . ينشأ التعارض لان العلم يتطور ويصور الواقع في آخر صورة زمنية له . ينشأ التعارض بين تصور قديم وهو التفسير الزمنى للدين وتصور

جديد وهو التفسير المعاصر للواقع . فالتعارض ليس بين الدين والعلم بقدر ماهو تعارض بين القديم والجديد أو بين الجمود والتحرر وهو التعارض المعروف داخل كل علم انسانى سواء كان فى العلم أو فى الفلسفة أو فى الدين ، فتاريخ العلم مملوء بالتعارض بين النظريات القديمة الجديدة وتاريخ الفلسفة ان هو الا تاريخ صراع مستمر بين القديم والجديد وهكذا .

والتعارض بين الدين والعلم كالتعارض بين الفلسفة والعلم ولايكون الحل بالغاء الدين لصالح العلم أو بالغاء الفلسفة لصالح العلم بل يحسم الخلاف بين وجهتى نظر تاريخيتين ويكون الفصل فيهما للنظرة الصحيحة التى يتبناها العقل ويصدقها الواقع .

وكما ان هناك تعارضا بين النظريات الدينية وبين الواقع كان هناك تعارض بين النظريات العلمية والواقع ، والامثلة على ذلك كثيرة فى الفلك القديم ، بل ان خطأ النظريات الدينية يرجع الى خطأ سابق فى النظريات العلمية التى تسلقت النظريات الدينية عليها . فاعتبار الارض هى المركز ودوران الشمس حولها كان خطأ فى فلك بطليموس قبل أن يكون خطأ فى تفسير الكتاب المقدس . ينشأ التعارض اذن بين الدين والعلم عندما يكون هناك تفسير معين للدين ونظرية معينة للعلم وكلاهما يدعى تصوير الواقع ، ولايكون أحدها حقا والآخر باطلا بل يكون مقياس الصدق فيهما هو التطابق مع الواقع سواء صدق ذلك على التفسير المعين الدين او على النظرية المعينة للعلم .

وقد نشأ هذا التعارض في بيئة معينة هى البيئة الاوربية ابتداء من معطيات معينة وهى الديانة المسيحية والعلم الغربى . فالتعارض بين الدين والعلم تعارض نشأ فى بيئة حضارية معينة كان الدين فيها أقرب الى الاسطورة والغيبيات والاسرار التى تند عن العقل وكان العلم فيها هو الذى يحمل لواء التقدم والذى يضع أسس العقلانية والتجريب والذى لايثبت شيئا على انه حق الا اذا ثبت بالعقل والتجربة انه كذلك . ولما كان العصر هو عصر الحضارة الغربية وكان تاريخها هو تاريخ الانسانية المعاصرة تصور الباحثون غير الاوربيين ان كل ماحدث فيها لابد وان يحدث بالضرورة فى غيرها من الحضارات القديمة اوالمعاصرة ففى الحضارات الشرقية القديمة الهندية او الصينية او المصرية لم يكن هناك تعارض بين الدين والعلم بل كان الدين هو اساس العلم . وكان الدين باعثا على البحث العلمى ، وكان العلم هو المحقق لغايات الدين كما يدل على ذلك فن التحنيط عند قدماء المصريين .

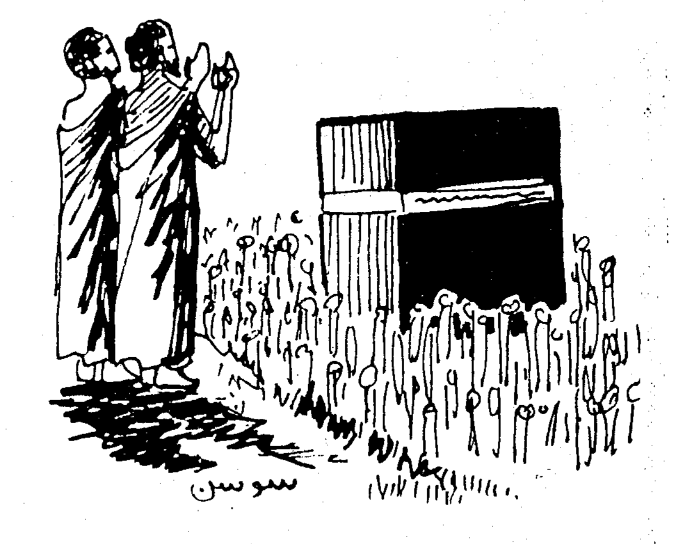
بل ان الصراع بين الدين والعلم فى الغرب مردود عليه . فقد أخطأت الكنيسة عندما أحرقت جيوردانو رونو ، وحاكمت جاليليو ، واضطهدت أحرار الفكر ، واضطهاد العلماء واقع عليهم سواء من السلطة الدينية أو من السلطة السياسية (محاكمة أوبنهيمر) وهو خطأ في فهم الدين والكل يعترف بذلك ، خطأ ناتج عن التوفيق بين الدين والعلم ثم التوقف عند نتيجة علمية معينة ووضع حقيقة أزلية عليها ، فهو خطأ فى فهم الدين ينشأ من ربط حقيقة عامة بنظرية تاريخية ، أى ربط حقيقة عامة بما هو أقل منها عمومية وهو العلم الطبيعى ، ولو تم ربطها بما يساويها عمومية لانمحى التناقض ، فمازالت «اعرف نفسك بنفسك» حقيقة انسانية عامة ارتكز عليها كل دين وفسر نفسه من خلالها ولم تتغير ولم يتعارض الدين معها — لذلك قد يكون الدين أقرب الى علوم الانسان منه الى علوم الطبيعة وتكون مهمة التجديد تحويل الدين الى علم انسانى كما فعل ذلك جويو فى «لادينية المستقبل» .

وفى تراثنا القديم لايوجد تعارض بين الدين والعلم لسبب بسيط وهو انه ليس لدينا تراث علمى معارض للدين . فقد كان علماء المسلمين فقهاء وعلماء مثل ابن حزم أو فلاسفة وعلماء مثل الكندى وابن سينا وابن رشد أو متكلمين وعلماء مثل النظام اوصولية وعلماء مثل عمر الخيام أو مؤرخين وعلماء مثل البيرونى أو مؤمنين وعلماء مثل ابن الهيثم . ولم نسمع في تراثنا القديم عن تعارض بين العلم

والدين ، بل كان هناك تعارض من نوع آخر بين الفقهاء والصوفية ، بين الفقهاء والمتكلمين ، بين المتكلمين والفلاسفة بين الفلاسفة والفقهاء ، وبين الصوفية والفلاسفة حول تفسير القرآن والمنهج المتبع فى ذلك أى حول علمية التفكير الدينى ، فقد ادعى كل فريق تمثيله للمنهج الاسلامى الصحيح ، المنهج العقلى عند الفلاسفة والمتكلمين أوالمنهج الذوقى عند الصوفية أو المنهج الاستقرائى عند الاصوليين .

وليس كل فكر دينى لا علميا بالضرورة ، فقد يكون الفكر الدينى علميا وقد يكون غير علمى . فالفكر الاصولى فكر دينى ولكنه فكر علمى ، فقد لجأ الفقهاء الى التجربة وفصلوا فى أنواع العلل كما يفعل المناطقة المعاصرون اليوم وفلاسفة العلم ووضعواأسس المنطق التجريبى ونقدوا المنطق الارسطى . ليس الدين اذن بديلا خياليا عن العلم ، فالدين لايبحث بالضرورة عن العلل الاولى فى حين أن العلم يبحث عن العلل الثانية اذ أن الاصوليين لايبحثون الا عن العلل الثانية . لا غرابة اذن فى أن يقال ان المنهج الاسلامى منهج علمى ،على مايقول أحد المجددين المعاصرين الذين لم يتموا عملهم الى النهاية والذى انتهى فكرهم الدينى الى فكر علمى والى مقاومة المحتل ، فذلك استمرار لتيار أصيل فى تراثنا القديم كما وضح فى الفكر الاصولى الذى وضعت فيه أسس المنهج التجريبى ومناهج البحث عن العلة . أما اذا رفضت فى الفكر الدينى المعاصر بعض النظريات العلمية مثل نظرية التطور العضوى أو نظرية فرويد أو المادية التاريخية فلأنه مازال أسير النظرة الالهية الكونية السائدة فى تراثنا القديم ، فقد رفض ابن طفيل أيضا نظرية التولد الذاتى لحى بن يقظان لانه كان حريصا على الخلق كحرص المجددين المحدثين . واذا رفض الفكر الدينى المعاصر نظرية فرويد فانه رفضها لاسباب فى علم النفس كما يرفضها بعض علماء النفس والفلاسفة وكما فعل ريكير فى دراسته عن «التفسير» وكما يفعل كثير من علماء النفس لادخال بعض التعديلات على الصياغة الاولى للنظرية ، واذا رفض الفكر الدينى المعاصر المادية التاريخية فلأن العصر كان يعتبر المادية مرادفة للالحاد ، وقد انتهى الفكر الدينى المعاصر الذى رفض المادية التاريخية من قبل الى المادية الجدلية أو فى سبيله الى ذلك بل انه تبناها من أجل تحرير الارض ومقاومة المحتل .

والفلسفة الاسلامية ، وهى فكر دينى أيضا ، لم ترغضاضة فى القول بقدم العالم ، فليس كل فكر دينى من انصار الخلق بالضرورة فالعالم عند ابن رشد حقيقة ضرورية أزلية دون أن يكون مخلوقا فى الزمان . وليس كل فكر دينى بالضرورة مؤمنا بتدخل قوى مجهولة فى الطبيعة لتأكيد المعجزات ، فهناك فكر دينى يقوم على حتمية قوانين الطبيعة وعلى انكار المعجزات بمعنى أنها كسر القوانين الطبيعية .



وقد حاول بعض المعاصرين اثبات عدم تعارض الدين والعلم وحاولوا التوفيق بينهما بطريقة خطابية وذلك لان التعارض تعارض ظاهرى لأن الحق لايضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ، وهم فى الحقيقة ليسوا فى حاجة الى ذلك لأن التعارض بين الدين والعلم ليس تعارضا بين الاسلام والعلم الغربى الذى أصبح الآن العلم الشامل بل تعارض تاريخى محض بين بعض التفسيرات العلمية الخاطئة للدين وبين بعد النظريات العلمية الصحيحة ، وقد نشأت هذه التفسيرات العلمية الخاطئة للدين من خطأ فى النظرية العلمية أولا وكان خطأ الفكر الدينى انه تعلق على نظرية زمنية وحسبها حقيقة ازلية لا تتغير فى حين أنها تغيرت الى نظرية جديدة أصبح الفكر الدينى القديم معارضا لها فالدين من حيث هو حقائق انسانية عامة حاول الصوفية وصف أبنيتها الشعورية لايحتوى على نظريات علمية وليس غرض العلم اعطاء تصور دينى للكون هذا من حيث المبدأ الذى تقتضي الامانة الفكرية والشجاعة الادبية اعلانه فى حين أن الفكر المسيحى المحافظ فى الغرب يلجأ الى هذا الاسلوب بعد أن يكشف العلم زيف القضايا الدينية ولم يلجأ الى ذلك الا بعد سيادة العلم وكان يود الانقضاض عليه ولكنه لايستطيع . كلا المعرفتين تقدم من حيث المبدأ فروضا لتفسير الظواهر ، فروض العلم لتفسير الطبيعة وفروض الدين لتفسير الحياة العامة . فالدين ايديولوجية مصاغة فى ثوب بسيط حتى يمكن تجميع الناس على تفاوت مراتبهم فى الفهم والثقافة فوهما . أما المفكرون فيمكنهم تحويل الدين الى ايديولوجية بل والى ايديولوجية علمية اذا قدم الدين فروضا صادقة على الواقع ومطابقة له ، وهذا هو معنى ما يقوله البسطاء والمدافعون عن الاسلام عن عدم تعارض الاسلام والعلم ومع ذلك فان قول البسطاء مع سطحيته وخطابيته أعمق وأصدق من قول المثقفين من تعارض الدين أو العلم كترديد الدعوة المشهورة فى تاريخ الحضارة الغربية فى التعارض بين بعض العقائد المسيحية وبين بعض النظريات العلمية حتى أن الفكر المسيحى نفسه استطاع أن يتجاوز هذا التعارض ويفسر عقائد الدين على انها رموز أو أسرار تند عن العقل أو جعل المسيحية من حيث الجوهر مجرد دعوة للاطلاق فى حين أن العقائد هى مجرد أعراض زمنية لها ، ويكون قول المدافعين البسطاء عن عدم تعارض الاسلام مع التقدم أو التطور أصدق وأعمق من الدعوة المشهورة بتعارض الدين مع التقدم ان لم يكن اعاقة له ، ولا يضير الخطابة عدم تطبيقها لمناهج العقل الديكارتية بل يضيرنا فيها ترديد الدعوات الغربية دون تأصيل لتراثنا القديم .

كل محاولات التوفيق بين العلم والدين واستخدام أحدث النظريات العلمية فى الضوء والذرة لتبرير عقائد الدين ، كل هذه المحاولات مدانة بطبعها وجهل بالغاية من العقائد ومن العلم على السواء . وهو منهج متبع لبيان مهارة المفسر وثقافته التى يزهو بها وعبقريته فى الفهم ، ولاثبات شخصيته كمجدد وهو لايتعدى كونه نصف مثقف، فهو يمدح عقائد الدين ويطربها مع ايمان عميق بها وادعاء ثقافة عصرية لايعلمها ثم اظهار براعة فى التوفيق حتى يأخذ مركز الصدارة فى مجتمع من انصاف المتعلمين بغية الشهرة والتجديد المصطنع ، ويقوم بذلك عادة نصف عالم يود التعريف بعلمه وتملق العواطف الدينية للجمهور . ويتم هذا التوفيق أيضا فى اللاهوت الغربى فى كتابات بعض اللاهوتيين المقنعين تحت ستار العلم مثل برجسون وتيار دى شاردان وترسمونتان وشوشار وغيرهم .

ان هذا التوفيق ينتهى بالفعل الى الخلط بين العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية ، فالدين أقرب الى العلوم الانسانية منه الى العلوم الطبيعية ، لذلك عندما يؤخذ من الدين علم الطبيعة تصبح الطبيعة مشخصة غائية تعرف الاخلاق وتؤمن بالقيم . فكل شئ يسبح بحمده ولكننالانفقه تسبيحه .. ولاداعى للاكثار من الامثلة اذا كان المنهج مرفوضا اساسا ، فما أكثر التفسيرات العلمية للقرآن فى الكتب الشعبية والمجلات الاسبوعية ، ولاضير أن توضع التفسيرات العلمية للبعث بجانب صور عارية للنجوم ، كل ذلك طبقا لمقتضيات تملق الاذواق واعجابا بالدين الحديث وبالجمال المعاصر .

ان حث الدين على العلم هو حث على استعمال العقل وعلى المعرفة وليس اقامة للعلم الطبيعى . وليس الغرض من وصف الدين للظواهر الطبيعية من انسان وحيوان ونبات اعطاء حقائق علمية عنها بل اعطاء بعض المعانى الانسانية العامة وتحديد موقف الانسان بالنسبة لها . ولكن استخدام العقل استخداما سليما يمكن أن يؤدى الى العلوم الطبيعية ومعرفة الله بالعقل على ماذكر ابن سينا وابن طفيل فى حى بن يقظان ليس الغرض منها معرفة الله بل اثبات استقلال العقل عن الوحى ، فليس المهم هو النتيجة بل هو المنهج .

والتوفيق التعسفى لايفترق كثيرا عن التوفيق الخطابى فالاول يحاول اعطاء امثلة تطبيقية لاتفاق الدين والعلم فى حين ان التوفيق الخطابى يقرر ذلك من حيث المبدأ . يحاول التوفيق التعسفى ارضاء غرور الموفق وهو يرجع الى التقريظ للدين بآخر مكتشفات العصر .

أما الانغلاق على الدين ورفض كل علم فانه رد فعل التوفيق الخطابى والتعسفى ، ويفضل الابقاء على القديم ورفض كل جديد مهما كان اغراؤه فى حين أن المعطى الدينى مفتوح على كل عصر ، والنص الدينى والواقعة العصرية وجهان لشئ واحد .

والدعوة الى العلم والى ترك الدين عند أحد المفكرين المعاصرين هو احلال ايمان محل ايمان آخر واستبدال الايمان العلمى بالايمان الدينى وكلاهما وقوع فى الايمان. فاذا كان العيب فى الايمان الدينى هو الاستسلام للقوى

العيبية والاسطورية فان الاستسلام للعلم قد لايختلف كثيرا عن ذلك فالكهرباء والمغناطيسية والطاقة الذرية كلها تفعل المعجزات ولها القدرة على انتاج الظواهر واحداث الحركة فى العالم .. فلا يهم الانتقال من عقلية غيبية الى ثقافة علمية بقدر مايهم تحليل العقل وارجاعه الى وظيفته الاساسية في تحليل الظواهر . **فالفلاح قد يتنقل بايمانه بالولى الى ايمانه بالآلة الزراعية** ؛ فيستبدل ايمانا بايمان ، وتحل الآلة محل الولى وفى كلتا الحالتين **لم يتعد مرحلة التاليه** أى أن العقل لم يقم بوظيفته .

ان نظريات العلم ليست حقائق أزلية ، وحديث رسل عن نشأة الكون ليس هو **الحقيقة** وتصور نيوتن للطبيعة ليس حقيقة مطلقة ، **والتصور المادى للكون ليس بديلا عن التصور الدينى له** ، فكلاهما على هذا النحو الذى يتصوره احد **المفكرين المعاصرين** ايمان ، بل قديكون التصور الدينى اقرب الى الثبات من حيث هو حقيقة انسانية عامة فى حين أن التصور العلمى **ليس له أى ضمان** لثباته من حيث المبدأ لانه يغير دائما من أبنيته النظرية كلما اكتشف الواقع على نحو اقرب أو أبعد ، وهذا يعنى تقدم العلم . وان ترك عقيدة خلود النفس التى يقررها الدين ونفى هذه العقيدة كما يقول رسل ليس انتقالا من باطل الى حق أو من دين الى علم بل هو انتقال من قضية الى أخرى أو من دين الى دين . **لذلك قد يكون الصوفية على حق من تفرقتهم بين** البعد الزمنى (العلم) والبعد الازلى (الدين) .

ان التصور العلمى المادى للكون **لايكون ايمانا جديدا** لانه تصور ظنى لم يكن موجودا من قبل وقد وجد اليوم وقد يتغير غدا . ولا يمكن ترك أوغسطين وتوما الاكوينى والايمان بنيوتن أو جاليليو دون المرور **بمرحلة متوسطة وهى التنوير** او النقد الداخلى للفكر الدينى والا لكان انتقالا من ايمان اعمى بالدين الى ايمان اعمى بالعلم ، فالايمان بالمكان المطلق أو بالزمان المطلق لايفترق كثيرا عن الايمان بالتثليث أو بالتجسيد أو بالخلاص أو بالجن والشياطين ، والايمان بحركة المادة أو ثبوتها ليس جزءا من ايمان دينى فضلا عن أنه **لايهم** السلوك العملى . فلايهم **الايمان** تصور نظرى للكون بقدر مايهم وضع برنامج للعمل الثورى ، **ولاتكون النظرة** المادية العلمية بالضرورة مقدمة للماركسية فالماركسية دليل العمل الثورى بصرف النظر عن أسسها النظرية ، وهذا لايمنع من استخدام «النزعة» العلمية scientisme كوسيلة لصدم العقلية الاسطورية والتخفيف من حدتها قبل أن تتبنى النظرة العلمية .

ثالثا : هل الفكر الدينى فكر توفيقى ؟

ان المشكلة الاولى فى الفكر الدينى هى مشكلة الفكر التوفيقى وهو الفكر المعروف فى تراثنا القديم خاصة عند اخوان الصفاء والذى طبع عقليتنا المعاصرة بطابعه .وخطورة التوفيق هو أنه يوحى بأن الفكر الدينى فى جوهره لايستطيع أن يعبر عن نفسه الا من خلال فكر آخر تكون له من القوة والسيطرة ، بالفاظه ومعانيه وتصوراته ، مايستطيع بها أن يكون هو الاساس ويكون المعطى الدينى هو التابع ، فينشأ تفسير اسلامى يقوم على الفلسفة اليونانية وتفسير مسيحى يقوم على الفلسفة اليونانية وتفسير يهودى يقوم على الفلسفة اليونانية ويقاس مقدار التقدم فى الفكر الدينى بمقدار التقدم فى الفكر الحضارى الذى تسلق المعطى الدينى عليه المشكلة اذن هى أن الفكر الدينى على هذا النحو لايستطيع أن يعبر عن نفسه الا اذا تسلق على فكر آخر مغاير له وهو فكر انسانى من حضارة أخرى سابقة له أو معاصرة ، وكان المعطى الدينى شكل بلا مضمون شكل فارغ يعطيه الفكر الانسانى مضمونه أو مضمون بلا شكل ، تصورات للكون دون صياغة لفظية خاصة ، وكان المعطى الدينى ليس له مقومات بداخله وكانه معطى هلامى يتشكل حسب الظروف . كان الفكر الاسلامى يونانيا من قبل ثم كان الاسلام رأسماليا مرة واشتراكيا مرة ، ملكيا مرة وجمهوريا مرة ، حكما مطلقا مرة وديموقراطيا مرة .

يكون التجديد بهذا المعنى تجديدا نسبيا لانه يأخذ آخر ماوصلت اليه المعرفة البشرية ثم يستعمله الفكرالدينى للتعبير عن نفسه ولكنه تجديد يكون أقرب الى الجمود لان المعرفة الانسانية متطورة ولايأخذ الفكر الدينى منها الا آخر



مرحلة ، لذلك كان توما الاكوينى مجددا نسبيا لانه تصور فلسفة أرسطو آخر فلسفة استطاعت الانسانية أن تصل اليها .

ان مشكلة التوفيق هى في الحقيقة مشكلة التفسير وهى مشكلة منهجية لم يلتفت اليها الفقهاء والمتكلمون بقدر ما التفت اليها الصوفية والفلاسفة . التوفيق هو أخذ فكر انسانى ثم تسلق المعطى الدينى عليه فاما أن تكون الغلبة للفكر الانسانى عندما يحتوى المعطى الدينى بداخله واما أن تكون الغلبة للمعطى الدينى عندما يحتوى الفكر الانسانى بداخله . ولكن الغالب هو الحالة الاولى أى احتواء الفكر الانسانى للمعطى الدينى فأصبح التصور الاسلامى للعالم هو التصور الهرمى التدرجى لا التصور الافقى ، وأصبحت اهم فضيلة فيه هى النظر لا العمل ، وانقسم الانسان جزأين جزأ خالدا يرجع الى عالمه الاول ، وجزأ فانيا يتحول الى تراب مع أن مشكلة العصر فى المحافظة على هذا الجزء الفانى .

أما الفقهاء فانهم استطاعوا أن يضعوا مشكلة التفسير وضعا مغايرا فسلطوا المعطى الدينى على الواقع نفسه ورأوا هذا الواقع نفسه ، وهو الواقع الفعلى الحاضر داخل المعطى الدينى ، فاستطاع الفقهاء اخراج الواقعة السلوكية من النص وهو مايسمونه بتنقيح المناط ، كما استطاعوا ايجاد هذه الواقعة السلوكية فى الفعل الخارجى وهو مايسمونه بتحقيق المناط ، أى أن التفسير أساسا هو صلة بين النص والواقعة الفعلية الحاضرة ، وهذا الواقعة هى المشكلة ذاتها التى تتطلب حلا . فالتفسير يبدأ من الواقع الى النص ومن النص الى الواقع ، من الواقع الى النص حتى يمكن ايجاد أساس نظرى للمشكلة الواقعة ومن النص الى الواقع حتى يمكن توجيه الواقع على أساس نظرى فعال .

لاتعارض اذن بين الدين والعلم من حيث منهج التفسير ، فمنهج التفسير عند الاصوليين يبدأ من الواقعة ولايعتبر النص قد حوى كل الحقائق مسبقة وأن مهمة المفسر هى استخراج الكنوز من النصوص ، **فالواقع هو نقطة البدء فى العلم وفى الفكر الاصولى على السواء** . ليس المنهج العلمى اذن منهجا لكشف حقائق جديدة والمنهج الدينى منهجا لشرح حقائق قديمة لان كليهما يبدأ من الوقائع الخارجية .

لقد احتوى النص الدينى على حقائق يمكن اعتبارها مجرد توجيهات عامة كتلك التى عند العالم قبل أن يبدأ علمه أو كفروض عامة قابلة للتحقيق ، وتكون مهمة المعرفة الانسانية هى التحقيق ، أو تكون مهمة هذه الفروض توجيه الفكر الانسانى نحو العثور على كيفيات التطبيق اذ قد كفاه الوحى عناء البحث النظرى ، أو قد يكون الوحى قد أعطى الانسان نقطة يقينية يبدأ بها المفكر الدينى كما يبدأ العالم ببعض المسلمات مثل وجود العالم ، أو قد يكون الوحى قد أعطى وجهة نظر كلية شاملة نظرا لان المعرفة الانسانية جمالة أوجه وتعبيرا عن وجهات نظر ، فالعالم أيضا لديه بعض الايمان المبدئى السابق قبل أن يبدأ بحثه العلمى كعالم الدين تماما ، وكلاهما لن يقبل شيئا على أنه حق أن لم تثبت العقل والتجربة أنه كذلك .

ليس الدين اذن مذهبا أى مجموعة من العقائد المتماسكة ، يقبل ككل أو يرفض ككل ، انما الدين مجموعة من الفروض التى يمكن تحقيقها فى الحياة العلمية وهى فروض يستطيع الانسان عن طريق العقل والتجربة الوصول اليها. ليس الدين مجموعة من العقائد حول آدم وحواء والجنة والنار والملاك والشيطان معارضة لنظريات علمية عن المادة والطاقة والحرارة ، فلا العقائد الاولى على هذا النحو من الدين ولا العقائد الثانية جزء من العلم .

رابعا : هل الفكر الدينى فكر غيبى ؟

الفكر الغيبى أقرب الى الاساطير منه الى الفكر الدينى ، والاحتفالات بالموالد هى جزء من الفنون الشعبية وليست جزءا من الممارسة الدينية . والدين مرتبط على هذا النحو بأذواق العامة ، وتعبر ممارستها لها عن مقدار تغلل الخرافة والفهم فيها ، لذلك ارتبط الدين بالسحر والشعوذة والطليمات وأصبح ايحائا بقوى غيبية لها تأثيرها على مصائر الناس ، ولها القدرة على جلب النعيم ودفع الكوارث تذكر فى ساعة الشدة وتنسى فى ساعة الرخاء ، ويتذبذب فيها شعور المؤمن بين الخوف والرجاء على مالاحظ سبينوزا .

ويتم اللجوء الى الله فى حالة العجز وعدم القدرة ، ففى وقت الهزيمة يلجأ فيها الى الله ويكثر بناء المساجد والاحتفالات بالموالد وطبع أمهات الكتب الدينية ، وكثيرا ما يلجا الى الله من أجل التسويف . فاذا طلب من احد قرض نقود وهو لايملك أولا يريد الاقراض فانه يقول : ربنا يسهل أو « على الله » أو « ربنا يرزق » « ربنا معك » ، ففى ساعة العجز تكثر الدعوات على مايذكر الجبرتى ساعة هجوم نابليون على القاهرة « يانجى الالطاق ، نجنا مما نخاف » .

أما ما يذكر فى الكتب المقدسة من قصص حول آدم وحواء والملاك والشيطان وابليس والجنة والنار الى آخر ما ينأى عنه البعض باعتباره تفكيرا غير علمى فقد اعتبره الفلاسفة من قبل مجرد رموز تدل على معان عقلية أو روحية وانكروا مادية الوقائع أو أحداثها التاريخية ولم يستبقوا الا المعانى التى يمكن لجميع العقلاء الاتفاق عليها والتحقق من صدقها وتطابقها مع الواقع على المستوى العام دون أن تتعلق الحادثة بدين معين أو بلحظة تاريخية معنية . ان كل هذه القصص أقرب الى التصوير الفنى منها الى الوقائع على مايقول بعض المجددين المعاصرين ، الغرض منها التأثير على النفوس وليس تقرير وقائع تاريخية وقد قال بذلك كثير من الفلاسفة مثل ابن سينا وابن رشد وفيلون وابن ميمون وسبينورا وأوريجين ، فالغرض ليس الرمز فى ذاته بل هو المنفعة الحاصلة منه فى الحياة العملية واعلان ذلك بأسلوب التخييل ، فاذا نتج عنها ضرر فالخطأ من المفسر الذى ينسب لها وقائع مادية ترتكز عليها ، فقد يكون ابليس رمزا للشر ، وكما أن الشعور الانسانى أن يخلق الها فانه يخلق شيطانا ، وكما أنه يجسد الخير فانه يجسد الشر ويتضح ذلك فى الاعمال الروائية الكبرى ياجو فى عطيل والملكة الام فى هاملت . قد يكون ابليس رمزا للاخطاء البشرية ، أو قد يكون رمزا فى عصرنا الحاضر للتحدى ولاعمال العقل وللعزة . ولادانى لاعتبار القصة جزءا من الادب الدرامى فقد قال الفلاسفة بالرمز وقال علماء البلاغة قبلهم التخييل أو كما قال المعاصرون بالتصوير الفنى . ولسنا اذن فى حاجة الى شرح التناقضات الداخلية أو فى بيان النواحى الاسطورية فى قصة ابليس وحوراه مع الله وطرده من الجنة وتحديه لله باغوائه للانسان ، لسنا فى حاجة الى الاطالة فى ذلك فالادب الشعبى لا يعرف التناقضات لانه لا يقوم على العقل ، والرمز أيضا لايعرف المتناقضات لان الغرض منه ليس اعطاء نظرية عقلية أو عقيدة لاهوتية فى الفرق بين ارادة التكوين وارادة التشريع .

وليس الدين كله يقوم على حب الله وكره ابليس بل تلك رموز لها مايقابلها فى الانفعالات الانسانية كما وضح ذلك فى أقوال الصوفية ، بل ان هذه القصة فى تراثنا أشمل من احتوائها فى تلبيس ابليس لابن الجوزى أو فى كتاب الطواسين للحلاج أو فى تفليس ابليس للمقدسى بل نجد تفسيرات أخرى لها فى كتب الفقه وفى الكلام وفى الفلسفة ، والافضل دراسة الشيطان فى التراث بمناهج التراث قبل دراسته مناهج الادب الغربى فى تصوير ابليس كجزء من الدراما البشرية .

ولماذا يقوم الدين كله على قصة أبليس والدين مملوء بالقصص الأخرى خاصة فى العهد القديم ؟ والقصص فى القرآن ، على ماهو معروف ، أتى بصدد الحديث عن العهد القديم دون أن يقرر وقائع أو حوادث ، والغرض من القصص الترويح على النفس والتخفيف على الفؤاد .

أما المعجزات فقد أدت دورها فى دعوة الناس الى الايمان عندما كان اللهيتدخل تدخلا مباشرا فى الطبيعة فى التوراة والانجيل ، ولكن بعد أن استقل الشعور الانسانى ولم يعد الانسان فى حاجة الى برهان آخر يفوق الطبيعة لم يعد للمعجزة أى معنى وأصبح خرق قوانين الطبيعة تهديدا للمعرفة الانسانيةأكثر منها تاييدا لها واغفالا لعناية الله أكثر منها اعلاء لقدرته . فالمعجزات كانت ثم انتهت بظهور الاسلام الذى استبدل بالمعجزة الاعجاز وجعل أحد البراهين على صدق الوحى هو التحدى الانسانى ، تحدى قدرة الانسان على الخلق والابداع . المعجزة ليستمشكلة عصرنا بل مشكلة عصور مضت وانتهت منذ أربعة عشر قرنا بل منذ عشرين قرنا منذ كانت آخر المعجزات هو ظهور المسيح ووفاته وبعثه ، بعدها انتهت المعجزات . فالدين الاسلامى على مايقرر علماء تاريخ الاديان أقل الاديان ذكرا للقصص وللمعجزات ، أى أن الجانب الغيبى فيه يكاد يكون معدوما ، فالاسلام يمثل آخر مرحلة من مراحل تطور الوحى وفيه اعلان لاستقلال الوعى الانسانى ولاستقلال الطبيعة عن كل تدخل خارجى . لقد بلغ العقل كماله ويستطيع الانسان بعقله الادراك المباشر كما يستطيعبفعله تغيير واقعه ، لم يعد الانسان بحاجة الى عقل وارادة خارجية لنصرته أو هزيمة أعدائه . كل شيء فيه طبيعى ومحمد كان بشرا يمشى فى الاسواق وابن امرأة كانت تاكل القديد ولم يكن الا وسيلة لاعلان الوحى . بل انالله عند الاصوليين لايكاد يذكر اسمه ولايذكرون الا «الشارع» أى واضع الشريعة ،ولايكاديذكر فىالفلسفة ، ولايذكرالفلاسفة الا «واجب الوجود» واستطاع المتكلمون التوصل الىالتنزيه المطلق وتحريرالفكر الانسانىمن كل تشبيهمادى ،واستطاع المتصوفة جعل الله عملية توحيد ، عملية فردية أو كونية .

والاسلام ليس وحيا أعطى مرة واحدة كما أعطيتغيره من الرسالات بل أعطى خلال ثلاثة وعشرين عاما ، ونزل الوحى حسب متطلبات الواقع أو كما يقول علماء الاصول طبقا لاسباب النزول وتبعا لامكانيات تقبله ، وكثيرا

ما كان الوحى يعدل حسب الواقع كما يقول بذلك علماء النسخ . ومن ناحية أخرى جاء الاسلام كآخر حلقات تطور الوحى فى التاريخ ابتـدا ءمن ابراهيم أبى الانبيــاء ، فالوحى يسير طبقا لمتطلبات كل عصر ، اذا انتهت فترة جاء وحى آخر ملبيا لمقتضيات الفترة التالية وطبقــا لما حدث من تقدم ، فهناك تقـدم معين من نبوة الى نبوة ، ومن رسالة الى رسالة ى أن الوحى يسير فى خط من الوراء الى الامام ويتبع فلسفة ارتقائية التاريخ كما يقول هردر وكانط ، حتى صاغ لسنج فلسفة التاريخ طبقا لمسار الوحى فيه على مراحل ثلاث : الاولى ، القانون الخارجى واعتبار الله مصدر خوف وطمع وهى مرحلة اليهودية . ثانيا ، الحب الداخلى واعتبار الله موضوع حب وهى مرحلة المسيحية . ثالثا ، استقلال العقل الانسانى وثقته بنفسه وعدم احتياجه الى وحى وهى فترة عصر التنــوير وان شئنا الاسلام اذا كان الاسلام على ما يقول المعتزله يقوم على العقل وأن الشرع تابع للعقل . يثبت تطور الوحى اذن أن الحقيقة موجودة الى الامام لا الى الوراء ، لذلك يكون غريبا حقا أن يقف الناس عنــد النموذج الاول فى تطبيق الوحى عندما تحقق لاول مرة فى صدر الاسلام أو فى عصر المسيح أو تتكرر النداءات بالعودة دائما الى الاصول الاولى والى النقاء الاصلى فى النبع الاول .

يقوم الوحى اذن على العقل ، وقد كانت مهمة العقل عند المعتزلة هى بيان حق الانسان وواجبه على الله لاحق الله وواجبه على الانسان ، والعقل أساس الشرع ، وكل ماحسنه العقل حسنه الشرع بل ان العقــل ما كان فى حاجة الى الشرع لان الانسان لايحتاج الى وحى ، وما الوحى الا لطف من الله وكرم منه قد لايحتاجه الانسان لان العقل فيه ما يغنيه ، وقد عبر الفلاسفة أيضا عن هذه الحقيقة فالدين والفلسفة شىء واحد ، متفقان فى الموضوع والمنهج والغاية وقد عبر ابن سينا وابن طفيل عن ذلك فى رسالتهما حى بن يقظان كما صاغ ابن رشد أيضا هذه الحقيقة فى نظرية التأويل ، وتأويل الشرع حتى يتفق مع العقل وتلك شيمة أهل البرهان .

والعقلية السلفية ليست كلها عقلية دينية غيبية. صحيح ان ابن تيمية وابن القيم يؤمنان بوجود الشياطين والجن والعفاريت ، وهذا هو احد وجوه الضعف فى هذه المدرسة ، ولكن من ناحية أخرى استطاع ابن تيمية نقد المنطق الارسطى ووضع أسس لمنطق جديد ، استطاع نقد المنطق الشكلى ووضع أسس منطق استقرائى جديد . لقد كان لاهل السنة بوجه عام والمدرسة السلفية بوجه خاص الفضل فى اكتشاف عالم الحس والتجربة . ونحن نعلم أن الحركة الاصلاحية الحديثة قد خرجت من المدرســة السلفية . فقد حارب محمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا، وكلاهما من السلفية ، البدع والخرافات فى التفكير الدينى المعاصر وفى أساليب الممارسة الدينية ، واستطاعت هـذه المدرسة تحويل الدين الى نقد اجتماعى كمــا هو واضح فى « تفسير المنار » ، وبذلك يمكن القول بأن رشيد رضا هو واضع «علم الاجتماع الدينى الموجه» فقد درس الاساليب الدينية الحاضرة وقيمها وحاول القضاء على الاسطورى منها والرجوع الى الاساليب الدينية البسيطة الاولى .

والتفسير الاسطورى الغيبى للدين هو بالفعل تفسير العوام له وايمان البسطاء السذج أما المثقفون فان تفسيرهم لهو أكثر عقلانية ، ومنهم من يؤمن بأن الدين كله ليس الا رموزا يمكن للفيلسوف أن يدرك معناها وهذا يكفيه، انما مشــكلة المثقفين المؤمنين أو المؤمنين المثقفين هى الازدواجية التى يعيشون فيها بين العقل والايمان ، فهم مؤمنـــون بالعقل وبالتحليل العقلى بل وبالمنطق ومناهج البحث ولا يرون ضيرا فى التبرك بأولياء الله أو زيارة أهل البيت ، فهو عقلانى فى ميدان العلم والتخصص ومؤمن غيبى فى السلوك اليومى فى حياته العامة ، وهو فى نفس الوقت لايود أن يخاطر بحياته ، فالعقل مهنته والحديث عن الدين لا يتعدى الحديث عن المهنة أو عن الحضارة دون اخذ موقف عملى ، أى أن المثقف المؤمن مزدوج مرتين : مرة فى حياته الفكرية بين العقل والايمان ، ومرة فى حياته العملية بين النظر والعمل .

ومقياس صحة القصائد ليس صدقها أو كذبهــا من الناحية النظرية بل مقدار فاعليتها من الناحية العملية فلايهم أثبات خلود النفس أو انكارها بقدر مايهم هــذا الاثبات أو هذا الانكار فى حياة الناس العملية . ان الاثبات أو النفى النظريين لايؤديان الا الى ضـجة مفتعلة دون أى تغيير فى حياة الناس اليومية ، وكذلك تحدث ضجة نظرية مفتعلة حول اثبات وجود الله أو نفيه ان لم يكن لذلك أثر عملى فى حياة الناس ، فالله عند بعض المفكرين ليس من جانب الوجود أو من جانب الماهية أو حتى من جانب المطلب الخلقى أو النفسى بل هو وظيفـة جـوهرها التقدم وهى وظيفة الله فى العهد القديم .

لايحتاج الانسان اذن كى يكون مسلما الى الايمان بالجن والملائكة والشياطين والعفاريت ، فالايمان هو ما وقر فى القلب وصدقه العمل . الايمان سلوك ، لذلك قرن الايمان دائما بالعمل والعمل بالايمان ، وجعل الخوارج العمـل جوهر الايمان . وقد لاحظ علماء الاصول من قبـل ان الحديث قد يكون ظنيا من ناحية النظر ولكنه يقينى من ناحية العمل، فلايهم الاعتقاد النظرى بقدر مايهم السلوك العملى ، وقد قرر علماء الكلام أيضا أن المعاملات شىء والعبادات شىء آخر ، فيمكن للمسلم المعاصر أن ينكر كل الجانب الغيبى فى الدين ويكون مسلما حقا فى سلوكه، وهى الفكرة المسيطرة على كثير من فلاسفة الاديان فى اليهودية والمسيحية عند القديس يعقوب والمسيحية الاولى حتى كانط والمسيحية الليبرالية عند هارناك .

لذلك لايدل قول لابلاس عندما سأله نابليون : وما المكان الذى يحتله الله في نظـــامك ؟ لا يدل قوله « الله فرضية لا حاجة لى بها فى نظامى » على انكار لابلاس لله ، فقد آمن كثير من الفلاسفة مثل سبينوزا وابن رشد بالله على انه نظام الطبيعة الشامل وبان صفات الله المطلقة هى قوانين الطبيعة الثابتة كما أعلن كثير من الفلاسفة بأن « الله قد مات » ويعنون بذلك الاله الاسطورى المشبـه المجسم كما هو الحال عند فولتير ، كما قد يعنى بهـــا البعض أن الوحى قد انتهت مهمته وأن العقل الانســانى يقوم الآن بالمهمة بدلا عنه مثل لسمنج والمعتزلة ، وقد يعنى بها فريق ثالث ان الله لم يتـدخل فى نظام الطبيعـة وبأن الانسان حر فى أفعاله وله ارادة القوة لخلق نفســه كذات قادرة مثل نيتشة ، وقد يعنى فريق رابع أن الله فرض انسانى محض وأن الحقيقـة الواقعـة الاولى هى وجـود الانسان مثل سارتر . لاتدل هذه العبارة اذن بأن الله قد مات الا على موت الاله الاسطورى وقد تدل على الله كحياة وخلق وابداع وتقدم وحرية وهى آلهة العصر الحديث .مات الاله القديم وعاش الاله الجديد . مات الاله ، يحيى الاله. مات الله من حيث ابقائه على الاوضاع وعاش الله من حيث هو نذير بقيام الثورة ، وهذا ليس مجرد تغيير فى الالفاظ بل التعبير عن وظيفة اللفظ القديم بلفظ جديد .

لا يهم الدين اذن وضع اجابات على أسئلة نظرية محضة عن أصل الـكون ونهـايته بل انه لا يتعرض الا لمـا يعرض للناس من مشاكل عملية ، فليكن الـكون قديمـا أم حادثا ولكن الذى يهم هـو الخبز لـكل فم والدواء لـكل مريض والملبس لكل عار والمأوى لكل شريد والكلمة على كل لسان تقيل .

صحيح أن فى فكرنا المعاصر تيارا دينيا لاثبات الجن والملائكة والشياطين ويتم الترويج لذلك فى أجهزة الاعلام ويكون الاجدى فى مثل هذه الحالة للمجتمعات النامية التى مازالت ترزخ تحت عبء الفكر الاسطورى والعقلية الغيبية التى هى حصيلة بعض جوانب فى تراثها الرفضى القديم أو فى التيارات المثالية المعاصرة ، الاجدى لهذه المجتمعـات أن تحاول الاقتراب من العقلية المضـادة لهـا اى العقليـة العملية والاتجاه التجريبى ، وان يقال لها ان بناءها التحتى هو الذى يحكم بناءهاالفوقى وأن مشكلتها الخلقية ليـست فى نسيانها للفضائل بل فى فقرها ، وقد أثبتت هذه النظرة صدقها فى نشأة الفكر المادى فى القرن التاسع عشر ، أما التعديلات الحديثة التى أدخلت فى هذا الفكر فانها تصح فى البيئة الاوربيـة التى تشبعت بالنظرة المـادية وتحقق التوازن في بنائها النفسى ولم فيها القضاء على الاسطورة والمثاليات برد فعل عنيف عليها فى النظرة العلمية واعتبار التجربة هى المصدر الوحيد للمعرفة الانسانية أما الدعوة الى أن البناء الفـوقى قد يؤثر على البنـاء التحتى فهى دعوة وان كانت صحيحة فى بعض اللحظات التاريخية الا انها قد لاتكون كافية لمثل مجتمعاتنا النامية التى تنحونحو العلمية لاننا ما زلنا فى فكرنا المعاصر نفسر الاحداث بالرجوع الى العلل الاولى لا الى عللها المبـاشرة ، فالنظرة المـادية التقليدية قد تكون أكثر فاعلية فى المرحلة التاريخية التى نمر بها الآن . قد يكون للنزعة الاقتصادية économisme خطرها على المجتمع الاوربى الحالى الذى يقلل من قيمة عوامل أخرى ولكنهـا نزعة تعبر عن أهم نقص لدينـا وهى معالجة الظواهر على أنها أشياء موضوعية مستقلة وليست من فعل ارادة أخرى أكبر منها .

كمـا أن نظريات فرويد الحرفيـة لتفسير الظواهر النفسية بالرجوع الى الجنس قد لا تكون صادقة فى المجتمع الاوربى الذى لم تعد لديه عقدة الحرمان أو الكبت بعـد أن استطاع التمتع بالحياة والتفرقة بين الوجود والفكر ، أو بين الواقع والقيم ، فى حين أن هذه النظريات النفسية قد تسـاعد أكثر على فهم سلوك المجتمعات الشرقية التى مازال الجنس فيها داخلا فى نطاق المحرمات حيث يظهر كل ما يصفه فرويد من كبت وحرمان ، وكثير من سلوكنا اليومى موجه بالحرمان الجنسى والاشباع الرخيص ، وهذا ما يفسر لنا رواج الافلام الجنسية والحديث عن الجنس والتعبيرات الجنسية غير المباشرة كما تظهر فى النكات الشعبية .

خامسا : هل الفكر الدينى فكر تبريرى ؟

كما أن الفـكر الدينى قد يكون اسـطوريا وقد يكون علميا فانه قد يكون تبريريا وقد يكون نافيا . فقـد يكون الفكر الدينى مبررا لعقائد الدين ومن ثم يرجع الى الفكر التوفيقى . والتبرير هو عقلانية زائفة . فاذا نظرنا الى ما انتهت اليه الفلسفة الاسلامية لوجدنا أنها قد انتهت الى تأكيد نظريات ثلاث تكون جوهر العقيـدة الدينيـة : وجود الله ، خلق العالم ، خلود النفس .

ولكن الاخطر من ذلك هو تبرير الاوضـاع القـائمة سواء النظم الاقطاعية فى العصر المسيحى الوسيط أو نظم حكم الفرد المطلق كما هو الحال عند الفـارابى . يفرز الفكر الدينى تصورا معينا للعالم مثـل التصـور الهرمى لتبرير الاوضاع الطبقية ، هذا التصور الذى يجعل العالم متفاوتا فى مراتب الكمال والنقص ، من الكمال المطلق حتى نصل تدريجيا الى الاقل كمالا وهى المادة التى تكون الطرف المقابل وعلى النقيض من قمة الهرم . هذا التصور الرأسى العالم ان هو الا تبرير للاوضاع الطبقية وتأبيد لها عندما يتأصل فى جـذور نفسـية ويصبـح أكبر دعامة للمجتمع الطبقى .

ولقد أشار سبينوزا من قبل الى استخدام الحـكام الدين للسيطرة على الشعوب وهذا ما نشاهده فى الوقت الحالى حين تزدهر حركة بناء الجوامع والاحتفالات بالموالد والاكثار من البرامج الدينية ساعة الهزيمة والله لابد وأن يرعى المؤمنين المهزومين ، بل ان أوليـاء الله ليظهرون فى

البلاد المهزومة اعلانا للنصر وترويجا للسياحة وتحويلا للانظار وجلبا سريعا للنصر الرخيص . ولا تحتاج كل هذه الظواهر الخرافية مثل ظهور القديسين الى رفضها رفضا علميا بالحديث عن النور والطاقة الروحية كما يفعل المتصوفة بل يكفى لرفضها القيام بتحليل نفسي اجتماعي للعصر .

قد يكون الفكر مبررا عندما يرمى الى الابقاء على الاوضاع الطبقية أو الطائفية ليلد ما رغبة فى المحافظة على مصالح كل طائفة كما يحدث فى الفكر الدينى الذى يبغى اقامة حوار بين الاديان والذى يسميه البعض « التوفيق على الطريقة اللبنانية » فقد يخدم الحوار غرضين : الاول عقد حوار بين المذاهب المختلفة وانفتاح كل فكر على الفكر الآخر ، وقد كان ذلك الحوار شيمة تراثنا القديم حيث كان الحوار يعقد بصفة مستمرة بين الفرق المختلفة ، وكان يدل على ثقة بالنفس وعلى احترام للعقل وعلى حرية فكر يتمتع بها الجميع على اختلاف دياناتهم . بهذا المعنى يكون الحوار مجديا بل ويساعد على الخروج من العزلة الفكرية وعلى تعليم أسلوب الحديث مع الآخرين ، فغالبا ما يكون حديثنا مع النفس monologue لا حديثا مع الآخرين dialogue ولا يعنى هذا الحوار التنازل عن شيء من الفكر بل تقويته عن طريق الفكر الآخر ، كما لا يمنع الاختلاف النظرى من الالتقاء على القضايا الانسانية العامة كتحرير الارض والقضاء على التخلف ومحاربة المجاعة وسوء التغذية وعلاج المرض .

ولكن هناك حوارا من نوع آخر خاصة في لبنان يود الابقاء على القسمة الطائفية فيه فذلك أكثر غنى وأشد خصوبة من الالتقاء على الوحدة الوطنية . غرض الحوار اذن على هذا النحو تأكيد التحزب الطائفى ونصرة فريق على فريق والحرص على مصلحة الطائفة قبل الحرص على مصلحة الوطن . تحاول كل طائفة أن تجد لها نصيرا لدى أنصارها فى البلاد الاخرى .

وفى بعض الاحيان يؤدى الحوار على هذا النحو الى التقليل من حدة التعارض بين الغاصب والمغتصب ، بين القوى الضعيف ، مثل الحوار المرجو بين دول البحر الابيض المتوسط ، بين جنوب أوربا وشمال افريقيا لاقامة شكل من أشكال الاستعمار الجديد . ان الحوار المطلوب بين الاطراف المتعارضة بين الاستعمار والبلاد المتحررة من شأنه ارجاع السيطرة الفكرية عليها ، كما أن الحوار بين صاحب رأس المال والعامل لاقامة الجسور بين الطبقات من شأنه تثبيت الاوضاع الطبقية القائمة .

ولم تتعد موضوعات الحوار بعض مشاكل اللاهوت دون الدخول فى المشاكل الواقعية والا أصبح الحوار ماركسيا ! الحوار الوحيد المطلوب بين الغنى والفقير هو حوار عملى ، أى اعطاء ما للغنى الى الفقير ، وحوار المستعمر مع المستعمر هو تحرير الارض . لا يهم الحوار التثليث أو التوحيد فتلك موضوعات لا دخل فيها الحوار الاخوى أو اللقاء الروحى بل هى موضوعات لتاريخ الاديان ولتاريخ الاديان المقارن . وقد استطاع المنهج التاريخى اعطاءنا نتائج حاسمة فى هذه الموضوعات وذلك من خلال الدراسات التى أقيمت حول نشأة المسيحية .

يمكن اقامة حوار لو استطاع المحاورون الوصول الى علم كلى شامل لدراسة كل وحى أو لوضع قواعد عامة له axiomatique يمكن بها دراسة المشاكل التى يعرض لها كل وحى وايجاد حلول مسبقة لها قبل أية دراسة تاريخية مثل الصلة بين الكتاب écriture والتراث tradition أو معرفة مضمون الوحى هل هو شخصى أو واقعة أو تاريخ أو كلمة ، الصلة بين الوحى والالهام .. الخ أى وضع منطق الوحى لدراسة كل معطى دينى مع عدم اغفال نوعية كل مرحلة من مراحل تطور الوحى .

فى فكرنا الدينى المعاصر هناك تياران لربط الدين بالفكر الثورى المعاصر : الاول تيار تبريرى لخدمة الدين ولاثبات أن الدين ليس متخلفا عن ثورات العصر بل يزيد عليها الله لم يقع فى أخطائها كالمادية والصراع ، وأنه مازال حارسا للايمان ومؤمنا بالقيم الروحية ومؤكدا لمعانى المحبة والاخاء ومرتبطا بتاريخه وتراثه ، وهو تيار يود فى الحقيقة الحد من التيار الثورى ويلجأ الى الحس الدينى للجماهير ويبين لهم الاتفاق بين الدين والثورة وهو في الحقيقة يؤمن بتعارضهما ، وغالبا ما يكون المفسر صاحب مصلحة ويهدف أساسا للدفاع عن مصلحته ومصلحة طبقته ، وغالبا ما يكون عضوا فى تحرير جريدة أو فى هيئة كبار العلماء أو صاحب أملاك او اقطاعيات أو موظفا كبيرا .

والثانى فكر ناف مهمته اعطاء الثورة دفعة جديدة وتفجير طاقات الدين المحبوسة وهو التفسير النافى للاوضاع والمحقق للثورة المستمرة والذى يقضى على كل تصور دينى تقليدى يؤيد الاوضاع الطبقية مثل التصور الهرمى للعالم ويستبدل به تصورا أفقيا يضع الانسان فى التاريخ ويجعل الله هو التقدم . فليس كل فكر دينى فكرا تبريريا، بل هناك فكر دينى ناف أدى الى ثورة القرامطة وثورة الزنج فى الماضى وانحسر وراء الفكر التبريرى فى فكرنا المعاصر . الفكر النافى هو الذى يتحد بالواقع وتكون حركة الفكر فيه هى تغيير الواقع ، ذاته لايخشى من القول بالملكية العامة أو من الاستيلاء على الميراث وضمه للمال العام أو من المطالبة باعادة توزيع الدخل حسب قيمة العمل وحده ، أو الدعوة لاقامة حكم الطبقات الكادحة أو القضاء على الاوضاع الطبقية أو قول الحق فى وجه حاكم ظالم .

قد يكون الفكر الدينى فكرا تبريريا لو كان الدين تثبيتا للاوضاع القائمة وقد يكون الفكر الدينى فكرا نافيا لو كان الدين ثورة على هذه الاوضاع .

حسن حنفى

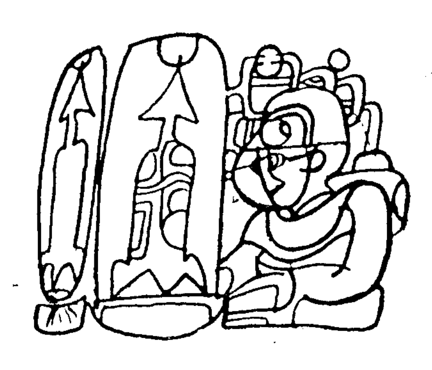
رأي في نشأة علم النفس

قدري حفني

علم النفس بين العامة وأهل الاختصاص :

للتخصص العلمى قدسية ورهبة تصد عنه العامة وتكاد تغلقه على أهل الاختصاص ٠ ورغم ما تثيره تلك الواقعة من جدل حول مبررات ذلك السياج ومعقوليته بل وشرعيته أيضا ، الا ان كل ذلك لا يقلل من كون تلك الواقعة حقيقية وقائمة بالفعل ٠ فالعامة حيال كل علم متخصص يكاد ينتظمهم موقف موحد مؤداه أن القول الفصل فى قضايا ذلك العلم قاصر على المتخصصين فيه ، وأنه ليس أمامهم ــ أى العامة ــ سوى انتظار هذا القول من أصحابه ، والاخذ به ، دون ما اجتراء على معارضته ، أو حتى اقدام على مناقشته ٠ واذا ما كان هناك خروج على الانتظام فى هذا الموقف من قبل واحد أو أكثر من العامة ، أو ممن يطلق عليهم أهل الاختصاص صفة « غير المتخصصين » فانه لا يعدو أن يكون شذوذا لا ينفى القاعدة بل يؤكدها ٠ ومن الجانب المقابل ، فان أهل الاختصاص بالنسبة لكل علم يكاد ينتظمهم نفس الموقف أيضا فهم يغلقون الباب على قضايا تخصصهم ولا يفتحونه الا بمقدار ، ولمن أوتى قدرا معلوما ــ يحددونه هم ــ من المعرفة والخبرة فى مجال تخصصهم ٠ ولقد ارتضى الجانبان ــ العامة وأهل الاختصاص ــ لأنفسهما هذا الموقف فى العديد من مختلف مجالات التخصص العلمى ، حتى أن صفة «عدم التخصص» كادت أن تصبح تهمة تحرم صاحبها حق المشاركة فى تناول ما يسمى بالقضايا المتخصصة ، بل انها أصبحت تسقط عن تناوله ــ اذا ما كان قد تم بالفعل ــ كل ما قد يكون لذلك التناول من قيمة ، بل ومن شرعية أيضا ٠ ولا شك ان لهذا الموقف مبررا موضوعيا وهو ازدياد التخصصات العلمية عددا وعمقا بحيث لم يعد فى وسع أهل اختصاص معين الا أن يكونوا ضمن العامة حيال التخصصات الاخرى ٠ ولكن لا شك كذلك فى أن هذا الموقف المبرر موضوعيا قد استغل فى كثير من الاحيان استغلالا لا يمت للموضوعية بصلة : استغله البعض لابعاد الجماهير عن مناقشة ما يهمها ويمس حياتها من قضايا بتغليف تلك القضايا بصفة التخصص وبالتالى حرمان الجماهير غير المتخصصة » من مناقشتها ٠ واستغله البعض الآخر فى تشويه واجتزاء الكثير من القضايا المتخصصة بحجة تبسيطها لغير المتخصصين ٠

وعلى أى حال فان مناقشة هذا الموقف بأبعاده المختلفة ليست ــ رغم أهميتها ــ موضوعنا فى هذا المقام ، بل أن ما يعنينا هو أن ذلك الاتساق والتكامل اللذين نلحظهما فى العلاقة بين موقف



العامة وأهل الاختصاص حيال الكثير من مجالات التخصص العلمي ، نفتقدهما بشكل يكاد يكون صارخا بالنسبة لعلوم الانسان بعامة وبالنسبة لعلم النفس بوجه خاص • فموقف العامة حيال تلك العلوم يكاد بدرجة أو بأخرى أن يكون مناقضا تماما لموقف أهل الاختصاص فيها ، ومناقضا أيضا لموقف العامة حيال مجالات التخصص الأخرى • وسوف نقصر حديثنا على علم النفس بالتحديد مكتفين بالاشارة الى غيره من العلوم الانسانية كلما دعت حاجة التمييز الى ذلك •

يتخذ العامة من علم النفس موقفا يمكن تلخيصه فى أنهم يعتبرونه مجرد معارف يمكن لأى فرد أن يحصلها دون أن يستلزم ذلك اعدادا خاصا ولا خبرة متخصصة ، بمعنى أن أى فرد يستطيع الالمام بعلم النفس وحسم قضاياه من خلال وعيه لاتصالاته بالآخرين، بل حتى من خلال استبصاره بنفسه ومشاعره هو فحسب• ومؤدى ذلك الموقف من الناحية العملية أنه ليس ثمة تخصص فى علم النفس ، وبالتالى فليس ثمة متخصصون فى علم النفس • الجميع على قدم المساواة حيال قضايا ذلك العلم ، سواء فى طرح تلك القضايا أو فى التصدى لمناقشتها ، دون ما قيد سوى رغبة المرء نفسه فى أن يشترك فى الحوار أو يعزف عنه• وبالتالى فان من تطلق عليهم صفة التخصص فى علم النفس ليسوا سوى قوم أكثر اهتماما بذلك النوع من القضايا من سواهم ، وهم لذلك أكثر طرحا لها • ولا تعنى زيادة اهتمامهم بتلك القضايا ولا بطرحهم لها وجود لتخصص بالمعنى المتعارف عليه • ولكى لا يتبادر الى الذهن اننا انما نتعرض لموقف تاريخى عفى عليه الزمن ولم تعد منه سوى الذكرى ، ولكى لا نقع أيضا فى منزلق الخلط بين ما نعنيه بمصطلح « العامة » وما قد يعنيه سوانا بذلك المصطلح من اشارة الى « الأميين » أو « المتخلفين » أو « غير ذوى الاختصاص » بشكل مطلق وليس بالشكل النوعى المحدد الذى نعنيه والذى يعنى أن العامة بالنسبة لمجال تخصص محدد قد يضمون بين صفوفهم ـ بل انهم يضمون بالتأكيد ـ المتخصصين فى مجالات أخرى متخصصة ، لكى نتلافى كل ذلك يكفى أن نشير الى أن اصطلاح « العلوم » ما زال قاصرا حتى يومنا هذا ـ فى بريطانيا والولايات المتحدة على الأقل ـ على العلوم الطبيعية دون كافة العلوم المتعلقة بالانسان ومن بينها بطبيعة الحال علم النفس • ولسنا فى حاجة الى تفصيل انعكاسات تلك التفرقة فى مجال تصنيف الدراسات الأكاديمية وغيرها لدينا ، فهى تفوق الحصر وغنية عن البيان •

واذا كان العامة يتخذون من علم النفس موقف التبسيط المفرط الى حد أنهم ينكرون عليه مجرد وجوده كعلم ، فان أهل الاختصاص فى علم النفس يتخذون من مجال تخصصهم موقف التصعيب المفرط الى حد أنهم لا يعتبرونه علما فحسب، بل يعتبرونه « أصعب » العلوم • ولا يكاد يدور نقاش بين متخصصو علم النفس على كثرة وتعدد اتجاهاتهم وبين غيرهم الا ويطرح فيه أهل الاختصاص تلك القضية • قد يطرحها أحدهم من قبيل تقرير الواقع أحيانا ، وقد يطرحها آخر كتبرير لنواقص يراها هو فى مجال تخصصه أو يخشى أن يراها فيه الآخرون ، وقد يطرحها غير هؤلاء كتفسير لما يمكن أن تسفر عنه نتائج البحوث المختلفة من تناقضات • ولكن هؤلاء جميعا على اختلاف مدارسهم وتنافرها يكادون يجمعون ـ وهم نادرا ما يجمعون على شىء ـ على اعتبار تلك القضية ، أى قضية أن علم النفس « أصعب » من بقية العلوم ، هى التفسير الوحيد لتأخر انفصال علم النفس عن الفلسفة أو بعبارة أخرى لحداثة عهد علم النفس• ولقد يختلف علماء النفس فى حصرهم لأوجه تلك الصعوبة ، أو فى تصنيفهم لتلك الاوجه أو ترتيبهم لها حسب أهميتها ، ولكنهم مهما مضت بهم اختلافاتهم لا يخرجون عن التسليم بأن ما أدى الى تأخر استقلال علم النفس انما هو صعوبته ، وأن تلك الصعوبة أمر لصيق بذلك العلم •

علم النفس بين « الصعوبة » و « الاختلاف » :

ينبغى علينا قبل أن نتعرض لقضية ما اذا كان علم النفس « أصعب » من غيره من العلوم ، أن نلقى بنظرة أكثر تفحصا على «صعوبات» علم النفس من خلال ما يقدمه لنا المتخصصون فى هذا المجال•

ويمكننا ـ لسهولة العرض فحسب ـ أن نقسم تلك الصعوبات الى مجموعتين ، تضم المجموعة الأولى أهم الصعوبات المتصلة بموضوع علم النفس أى السلوك الانسانى ، وتضم المجموعة الثانية أهم الصعوبات المتعلقة بمناهج البحث فى علم النفس ·

أولا : الصعوبات المتعلقة بالموضوع :

١ ـ **التفرد :** ويعنى به أهل الاختصاص خاصية يرون أنها لا تواجه سوى المشتغل فى مجال السلوك الانسانى ، وهى عدم تشابه وحدات موضوع البحث ، بدعوى أن الباحث فى مجال العلوم الطبيعية مثلا انما يتعامل مع مواد تتصف وحداتها بالتطابق والتكرار ، وبالتالى فانه يستطيع أن يسلم ابتداء بأن ما تخلص اليه دراسته لوحدة مفردة انما يمكن أن يعمم ليشمل بقية المادة جميعا ، وأن مثل ذلك التسليم يكون مستحيلا فى مجال دراسة السلوك الانسانى ·

٢ ـ **التغير :** والمقصود به خاصية أخرى ينفرد بمواجهتها ـ على تلك الصورة ـ المشتغل فى مجال علم النفس ، وهى أن موضوع بحثه أى السلوك الانسانى موضوع يتغير · بل انه يتخذ فى تغيره مسارات متشعبة ومسالك شتى ، فهو يتغير بتغير **الامكنة** أو بعبارة أدق بتغير الحضارات فسلوك الأوروبى يختلف عن سلوك الأفريقى ، بل أن سلوك أبناء المدن يختلف عن سلوك القرويين وهكذا · وهو يتغير كذلك بتغير **الأزمنة** فسلوك انسان العصر القديم يختلف عن سلوك الانسان المعاصر ، وسلوك المصريين فى أوائل القرن التاسع عشر يختلف عن سلوكهم فى النصف الثانى من القرن العشرين ، وسلوك الطفل يختلف عن سلوك الراشد ، بل أن سلوك الفرد الواحد واستجابته لمؤثر محدد يتغير من لحظة الى أخرى·

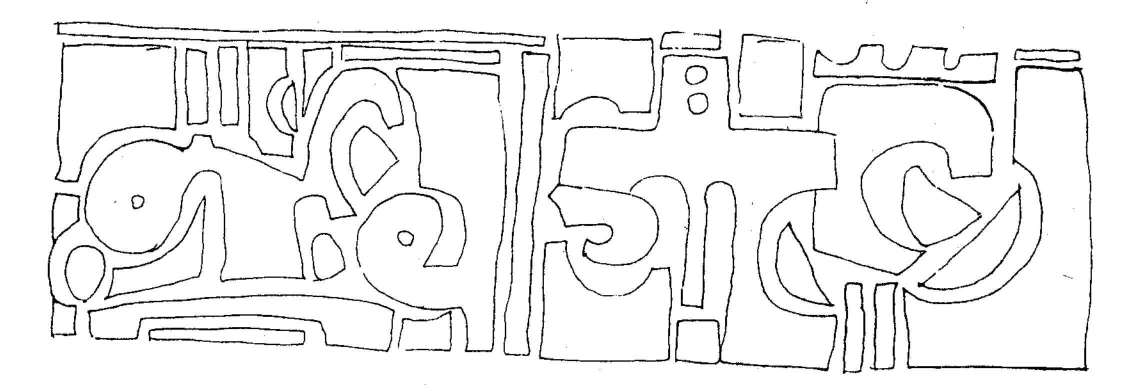
ثانيا : الصعوبات المتعلقة بمناهج البحث :

١ ـ **التناول غير المباشر :** والمقصود به أن طبيعة موضوع البحث أى السلوك الانسانى قد فرضت فيما يرى هؤلاء العلماء ضرورة تناول هذا السلوك فى كثير من الاحيان بطرق غير مباشرة · فالكراهية مثلا ـ فيما يرون ـ كخاصية تميز السلوك الانسانى ليس لها وجود مادى مباشر ولذلك لابد عند دراستها من **استنتاجها** من خلال أنواع مباشرة من السلوك يتفق على أنها **تشير** الى وجود الكراهية·

٢ ـ **التحيز :** ويعنى به المختصون ما يتميز به موقف البحث فى السلوك الانسانى من أن الباحث يعد جزءا من موضوع البحث بحكم كونه انسانا · ولما كان هدف أى بحث علمى هو الوصول الى قوانين عامة ، فان هدف الباحث فى مجال السلوك الانسانى هو الوصول الى قوانين عامة تفسر سلوكه هو أيضا · ومن هنا فان تحيزاته الذاتية ورغباته وآراؤه الشخصية قد تتدخل جميعا فى تفسيره للنتائج التى يصل اليها ، بل قد يمتد تدخلها لتؤثر فى اختياره للوقائع محل الدراسة وللمنهج الذى يختاره لتناولها ·

٣ ـ **صعوبة التجريب :** وتعنى لدى المختصون ان علم النفس يتميز به بأن تناول موضوعه ـ أى السلوك الانسانى ـ تناولا تجريبيا أمر تقف دون تحقيقه عقبات عديدة وتثور فى وجهه اعتراضات شتى ، منها ما يكتسب طبيعة أخلاقية ، ومنها ما يرجع الى ما أشرنا اليه من صعوبات تكتنف الموضوع فى حد ذاته · والخلاصة أن التجريب وهو أحد الاساليب الأساسية للمنهج العلمى أمر غير ميسور فى مجال علم النفس ·

لعل تلك هى أهم وأبرز الصعوبات التى يقدمها لنا المتخصصون فى علم النفس ، كعوائق حالت دون ظهوره ، ولعلها ما زالت تحول ـ فى رأيهم ـ دون تطوره ، وهى التى يرتكنون اليها فى اصدار حكمهم بأن علم النفس « أصعب » من غيره من العلوم موضوعا ومنهجا · ولدينا اعتراض أولى على صيغة أفعل التفضيل المستخدمة فى هذا المقام ، واعتراضنا يرتكن على مجموعة من المسلمات الأساسية فى علم النفس بعامة وفرع القياس النفسى على وجه الخصوص · ونعنى تلك المجموعة من المسلمات التى قامت عليها نظرية القياس النفسى والتى تؤدى بنا فى النهاية ـ ودون خوض فى تفصيلاتها ـ الى أنه من المرفوض تماما أن يستخدم علم النفس تلك الصيغة ـ أعنى صيغة أفعل التفضيل ـ فى مقارنته لشخص بآخر أو لسمة بأخرى الا اذا ما ارتكز ذلك الاستخدام على أساس من التقدير الكمى الذى لا يتأتى توفره الا اذا كان لدى العالم أداة موضوعية تمكنه من تلك المقارنة ، وهى ما يعرف بالاختبارات النفسية · ولقد أفاض علماء النفس كثيرا ـ وبحق ـ فى التحذير من خطورة اصدار الأحكام المقارنة دون استخدام الأدوات الموضوعية المناسبة ، بل لعلنا لا نجاوز الحقيقة كثيرا اذا ما قلنا انه قد أصبح فى حكم المرفوض حاليا لدى المتخصصين فى مجال القياس النفسى استخدام مثل تلك الصيغة فى المقارنة بين الأفراد أو السمات · فليس مألوفا فى ذلك المجال القول بأن فلانا أذكى من فلان ، أو أن ذاكرة البدو أكثر حدة من ذاكرة أبناء الحضر والوقوف عند هذا الحد · بل أن ذلك القول ينبغى أن تسبقه سلسلة من الوقائع التفصيلية الدقيقة التى تؤدى



اليه فى النهاية ، والتى قد تمكننا حينئذ حتى من الاستغناء عنه أصلا · فلا بد مثلا من القول أولا بأن فلانا هذا قد حصل على درجة كذا فى اختبار كذا للذكاء وأن لذلك الاختبار معاملا للصدق مقداره كذا وآخر للثبات مقداره كذا وأنه سبقت تجربته على عينة عددها كذا وصفاتها كذا ... الى آخر تلك التفصيلات التى يصر المتخصصون - وبحق - على ضرورة ذكرها والا أصبح حكمنا خلوا من المعنى · ترى ألا يحق لنا أن نتساءل أى مقياس مقنن ذلك الذى مكن أصحاب علم النفس من الحكم بأن علمهم « أصعب » من بقية العلوم ؟ أم أن الأمر هنا يمكن أن يترك للأحكام التقديرية ؟ واذا ما كان الامر كذلك ، ووجدنا أنفسنا - كما حدث بالفعل - حيال العديد من الأحكام التقديرية على « علم النفس » ، أحكام تتراوح بين الاستهانة به الى حد خلعه من بين العلوم وأخرى تصل الى التعقيد من شأنه الى حد اعتباره « أصعب » العلوم ، فأى تلك الاحكام أحق بأن يتبع ، وكلها أحكام تقديرية ؟

وقبل أن نعيد النظر فى تلك الصعوبات التى ذكرناها ، والتى تواجه البحث فى السلوك الانسانى ، محاولين قدر ما نستطيع تبين ما اذا كانت « أصعب » مما يعترض البحث فى أى مجال علمى آخر أم أنه لا وجه للمقارنة فى هذا الصدد ، ينبغى علينا قبل ذلك أن نؤكد أن لكل علم - فيما نرى - صعوباته الخاصة التى يواجهها ، والتى سوف يظل يواجه صورا مختلفة منها طالما استمر فى طريق التطور · بل اننا لا نتصور علما لا يواجه مصاعب ولا مشاكل تلح على المشغلين به ، اللهم الا اذا لم يكن له من العلم الا مجرد الاسم فحسب · وأمثلة تلك « العلوم » الزائفة تفوق الحصر ، ويكفى أن نشير الى « علوم » البازرجة والفراسة وقراءة الكف ليتضح لنا أن خلو الطريق من المصاعب وانتفاء المشكلات منه لا يعنى سوى أن ذلك لم يعد بحال أو لم يكن أصلا طريق علم · ولكن أليس ثمة علاقة تربط بين المشكلات التى تواجهها العلوم جميعا ؟ أم أن المشكلات التى يواجهها كل علم تختلف كلية عن تلك التى يواجهها أى من العلوم الأخرى ؟ لعلنا لو طرحنا من جديد قضية تمايز العلوم وتطورها بشكل أكثر تحديدا ليسر علينا ذلك أمر الاجابة على مثل تلك التساؤلات · ان تمايز علم محدد عن بقية العلوم انما يعنى أن ذلك العلم يتناول مجموعة من الظواهر تختلف من حيث الطابع النوعى للتناقضات التى تحكم مسارها عن مجموعة الظواهر التى يتصدى لها أى علم آخر وهكذا · وبذلك فان المشكلات التى يواجهها كل علم تختلف كلية عن تلك التى يواجهها غيره من العلوم طالما أننا بصدد علمين منفصلين تماما · ولكن علاقة الاختلاف تلك ليست بالعلاقة المطلقة ، فنحن لا نستطيع أن ننكر قدرا من التشابه بين العلوم جميعا ، ولكنه ليس تشابها فى الطابع النوعى للتناقضات التى تحكم مسار الظواهر التى تتصدى لها تلك العلوم ، والا لما أصبح هناك مبرر على الاطلاق لتعددها ، ولأصبح حتما أن تندمج فى علم واحد · اذن ما مصدر ذلك التشابه الذى نشير اليه ؟ وما هى مظاهره ؟ ان كافة العلوم التى نعرفها انما هى انجازات بشرية ، أو بعبارة أخرى فان الانسان هو صانع كافة تلك العلوم ، وبالتالى فلا بد وأن يسمها بميسمه · لا بد وأن تحمل المخلوقات شيئا من خالقها ، ولا بد اذن من أن تحمل العلوم جميعا شيئا من الانسان · ومن البديهى أن ذلك الشىء سوف يكون مشتركا بدرجة أو بأخرى بين كافة العلوم ، أو بعبارة أخرى لا بد وأن يكون هناك تشابه « انسانى » بين كافة تلك العلوم · ولقد سبق أن أشرنا الى أنه لا يمكن قطعا أن يكون هناك أى تشابه فى مجال الطابع النوعى للتناقضات المسيرة لما يتناوله كل علم من ظواهر · أين ترى اذن يمكننا التماس مثل ذلك

التشابه ؟ ليس أمامنا سوى أن نلتمسه فيما يسمى بالمنهج العلمى أو بمشكلات المنهج العلمى وقضاياه ، أو بعبارة أخرى فى أسلوب الانسان فى التعامل مع تلك الظواهر . وعلى سبيل المثال فان دوران الاجرام السماوية ، وتغيرات الحرارة ، وتأثيرات الوراثة ، ومستويات النضج العقلى يمكن أن تعد نماذج لظواهر يتصدى لها علماء الفلك ، والفيزياء ، والبيولوجيا ، وعلم النفس كل على على حدة ، ومن الواضح أنه ليس هناك تشابه بين القوانين أو التناقضات التى تحكم مسار كل من تلك الظواهر ، ولكن تناول الانسان لتلك الظواهر جميعا طرح مشكلة ما يسمى بامكانية القياس وموضوعيته ، وأصبح على كل من أولئك العلماء أن يبحث بتلك الامكانية فى مجال تخصصه ، وهى امكانية يختلف تحقيقها قطعا من حيث أدواته على الأقل من مجال الى آخر وان كانت تعبيرات مثل « القياس » و « المقاييس » و « الموضوعية » و « التقديرات الكمية » و « التنبؤ الموضوعى » الى آخر تلك التعبيرات تظل مشتركة بدرجة تزيد أو تقل بين العلوم جميعا . هذا بلا شك الى جانب ما سنجده من تشابه فى الصفات العامة التى يخلعها العالم الانسان على ما هو بصدده من ظواهر .

ولنعد من جديد الى تناول صعوبات علم النفس محاولين استكشافها فى ضوء ما ذكرنا ، بادئين بالصعوبتين المتعلقتين بالموضوع وهما التفرد والتغير . ولنا أن نتساءل فيما يتعلق بالصعوبة الأولى ، هل صحيح أن عدم تشابه وحدات موضوع البحث يعد صعوبة لا تواجه سوى المشتغل فى مجال السلوك الانسانى ؟ فلننطلق بنظرة الى علم البيولوجيا . ألم يكن الجمع بين الأميبا والانسان ، وبين الديناصورات والنمل ، وبين النسور والحيتان ، باعتبارها جميعا كائنات حية أمرا تعترضه صعوبات شتى على رأسها تعدد أوجه الخلاف و « التفرد » بين كل من تلك الكائنات ؟ لقد ظلت تلك الصعوبات قائمة بأشكال مختلفة الى أن تمكن علماء البيولوجيا من وضع أيديهم على اكتشاف الخلية وتركيبها وقوانينها باعتبارها الوحدة الاساسية التى تتكون منها أو بواسطتها كافة الانسجة والأعضاء . ولم يكن ممكنا التوصل الى مثل ذلك الاكتشاف الا اذا سلم العلماء منذ البداية بأن وراء « تفرد » تلك الكائنات وتعددها ، تكمن خاصية مشتركة تجمعها جميعا ، وأن التوصل الى تحديد تلك الخاصية تحديدا موضوعيا ، يعنى امكانية التوصل الى فهم القوانين العامة التى تحكم ظواهر ذلك المجال . ويبدو أن الموقف فى علم النفس يحمل الكثير من أوجه التشابه مع ذلك الموقف . فعلماء النفس يسلمون حتما بامكانية التوصل الى القوانين العامة التى تحكم السلوك الانسانى وتمكن من التنبؤ بمساره ، والا فما كان هناك مبرر أصلا لوجود ما يسمى بعلم النفس . وذلك يعنى بداهة أن تفرد سلوك الافراد ليس تفردا مطلقا لا ضابط له ولا رابط ، وبالتالى فليس هناك مبرر قوى لافتراض أن ذلك التفرد يتميز عن نظيره فى الظواهر المتعلقة بالعلوم الاخرى . والخلاصة ان تخطى الفروق والاختلافات بين الوحدات العديدة التى تدخل فى مجال بحث علم محدد وصولا الى القانون العام الذى يحكم كافة تلك الوحدات بل ويفسر تنوعها ، أو بعبارة أخرى تخطى « التفرد » وصولا الى « الوحدة » التى تنتظم مجموعة من الظواهر فى قانون واحد ، يعد سمة تميز كل علم بل تكاد تكون مبررا لوجوده سواء فى ذلك علم النفس وعلم الكيمياء وغير ذلك من العلوم .

ولو انتقلنا الى الصعوبة الثانية المتعلقة بالموضوع ، أعنى خاصية التغير ، أى تغير السلوك الانسانى بتغير الازمنة والامكنة ، لوجدنا أن تلك الخاصية بدورها ليست قاصرة على السلوك الانسانى فحسب . صحيح أن التغير فى السلوك الانسانى يتخذ صورة تختلف سرعة وعمقا وطبيعة عن صورته فى غير ذلك من الظواهر ، ولكن لا شك كذلك فى أن التغير خاصية تكاد تشمل ظواهر الكون جميعا ، بل لعلنا لا نجاوز الحقيقة اذا ما قلنا انها تشملها بالفعل . والموقف الذى يواجهه العلماء جميعا هو حصر صور هذا التغير ، تمهيدا للبحث فى مسبباته . والامر يختلف من تخصص علمى الى آخر . فعالم النبات مثلا مطالب بملاحظة اختلاف النباتات نوعا وشكلا من مكان الى آخر ، ومطالب كذلك بملاحظة دورة حياة النبات الواحد أى تغيره من يوم الى آخر ، بل ومن عصر الى آخر ، أو بعبارة أخرى ملاحظة تغيره بتغير الأزمنة الى جانب تغيره بتغير الأمكنة ، كل ذلك تمهيدا لتفسير تلك التغيرات أى اظهار العوامل المسببة لها . وكذلك الحال بالنسبة لعالم النفس فهو مطالب بملاحظة اختلاف وتغير السلوك الانسانى بتغير الوسط الحضارى ، ومطالب كذلك بملاحظة اختلافه وتغيره بتغير الازمنة . وخلاصة القول أن التغير قانون شامل لظواهر الكون جميعا وليس خاصية تميز السلوك الانسانى بالتحديد ، وان كان ذلك لا ينفى أن الصور التى يتخذها

ذلك التغير تختلف من مجال علمى الى مجال علمى آخر .

ننتقل بعد ذلك الى أولى الصعوبات المتعلقة بمناهج البحث فى علم النفس أعنى اضطرار عالم النفس فى كثير من الاحيان الى التزام جانب التناول غير المباشر لمادة بحثه . ولم يعد ذلك بالامر الغريب فى مجال العلم عموما . فليس هناك ثمة شىء مادى ملموس يسمى بالجاذبية مثلا ولذلك فحين يتصدى عالم الفيزياء لدراسة ظاهرة الجاذبية يضطر الى دراستها من خلال تأثيرها على المواد الملموسة أى التى يمكن تناولها مباشرة ، والامر شبيه بذلك بالنسبة لعالم النفس ، الذى يتعرض لتناول ظاهرة كالضعف العقلى مثلا فلا يجد أمامه سوى ان يلتمس وجود تلك الظاهرة ومقدارهامن خلال العديد من مظاهر السلوك الانسانى التى يستطيع تناولها وقياسها بشكل مباشر . والخلاصة أن تلك الصعوبة ـ وبصرف النظر عن تقييمها ـ تعد أمرا مألوفا فى العديد من مجالات التخصص العلمى وبالتالى فهى ليست وقفا على دراسة السلوك الانسانى .

أما فيما يتعلق بأن عالم النفس يكون عرضة للتحيز خلال بحثه فى السلوك الانسانى حيث أنه جزء من الظاهرة التى يدرسها ، وأن تلك خاصية يختص بها علم النفس دون بقية العلوم . فانه يكفى فى هذا المجال أن نستعيد واقعة حدثت عام ١٩٠٢ فى مجال علم الفيزياء . ففى ذلك العام أعلن م . بلوندلوت وهو فيزيائى فرنسى بارز فى جامعة نانسى وعضو فى أكاديمية العلوم الفرنسية ، أعلن أنه اكتشف أشعة أطلق عليها أشعة « ن » . وسرعان ما أعلن تأكيد صحة هذا الاكتشاف فى معامل فرنسية أخرى وعلى أيدى علماء فرنسيين آخرين مما حدا بالاكاديمية الفرنسية الى منحه جائزة لالاند . ولقد ثار حول ذلك الاكتشاف جدل بالغ الصخب حين لوحظ أن تلك الأشعة لا يمكن لغير العلماء الفرنسيين العثور عليها ، وبعد زيارة أحد علماء الفيزياء البارزين من غير الفرنسيين لمعامل بلوندلوت ، ثبت بما لا يدع مجالا للشك أن ذلك الاكتشاف المزعوم لا يعدو أن يكون تعبير عن نوع من أخطاء المصادفة فحسب ؟ ألا يحتمل أن يكون لعامل التحيز القومى ـ وليس الشخصى فحسب ـ دور فى دفع العلماء الفرنسيين للوقوع فى ذلك الخطأ دون قصد بل دون وعى ؟ وألا تزيد من ذلك الاحتمال معرفتنا بأن اعلان بلوندلوت لاكتشافه كان تاليا لاكتشاف رونتجن لأشعة × بستة سنوات ؟ . لقد حدث ذلك فى مجال الفيزياء ، وهى كما يقال ملكة العلوم . وحدثت أمور شبيهة بذلك فى مجالات علمية لا حصر لها ، وتشير جميعا الى أن تعرض الباحث العلمى لخطر التحيز ليس بالأمر القاصر على البحث العلمى فى مجال السلوك الانسانى فحسب ، بل أنه خطر تتعرض له مجالات العلوم جميعا طالما أن القائمين بالبحث بشر لهم آمالهم ، وأحلامهم ، وآراؤهم ، ورغباتهم ، ولهم بالتالى تحيزاتهم الخاصة . وليس من مبرر لحرص العلوم جميعا على التزام «الموضوعية» سوى التحرز من خطر التحيز .

أما صعوبة التجريب فى مجال علم النفس ، فهى أيضا ليست بالخاصية القاصرة على ذلك العلم دون سواه . بل ان العوائق الأخلاقية والموضوعية التى تحد من انطلاق التجريب فى مجال دراسة السلوك الانسانى تكاد تكون هى بذاتها نفس العوائق التى تحد منه فى مجال الطب مثلا . والقضية فى النهاية هى تأكيد امكانية تخطى تلك العوائق تحطيما أو التفافا ، وبأساليب تختلف ـ ولا بد أن تختلف ـ من مجال علمى الى مجال آخر .

خلاصة القول ان علم النفس ، شأنه شأن أى علم آخر ، يختلف عن بقية العلوم من حيث طبيعة القوانين النوعية التى تحكم الظواهر التى يتعرض لدراستها ، ويتفق بدرجة تزيد أو تقل مع بقية العلوم فيما يتعلق بمشكلات المنهج العلمى ومناهجه وأسسه ، ثم أن الظواهر المتعلقة بالسلوك الانسانى تخضع فى النهاية لما تخضع له كافة ظواهر الكون من قوانين عامة تنتظمها جميعا . ولا مبرر اذن للحكم بأن الصعوبات التى تواجه المشتغل فى مجال علم النفس أكثر تعقيدا من تلك التى تواجه المشتغلين فى غير ذلك من المجالات . ولا مجال للمقارنة مثلا بين دراسة تكوين الذرة ودراسة نمو الوظائف العقلية بهدف معرفة أيهما أصعب . فعلم النفس علم « يختلف » ـ كأى علم ـ عن غيره من العلوم ، ولكننا لا نستطيع القول بأنه « أصعبها » .

العلم .. والصراع الاجتماعى :

لقد اتسم بزوغ العلوم بسمة تستلفت الانتباه حقا ، فهى لم تظهر دفعة واحدة ، بل أن ظهورها قد اتصف بالتزامه لنسق محدد ، فظهرت الرياضيات أولا ، ثم الفيزياء ، ثم الكيمياء ، ثم البيولوجيا الحيوانية ، فالبيولوجيا الانسانية ، ثم علم النفس . وأخيرا علم الاجتماع . وان كان ذلك الترتيب محلا للجدل والخلاف خاصة فيما يتعلق

بتسلسل العلمين الأخيرين الا أن هناك اتفاقا على وجود تسلسل ما لظهور العلوم · ترى هل ثمة معنى يكمن خلف هذا التسلسل ؟ لقد كانت اجابة غالبية من تعرض لهذا السؤال من العلماء بالايجاب ، وان اختلفوا كثيرا فى تحديدهم لذلك المعنى الكامن · ولقد سبق أن أشرنا عرضا الى واحد من تلك التحديدات ، وهو القائل بأن ذلك التسلسل لظهور العلوم قد تم وفقا لتدرجها من الأسهل الى الأصعب ، وسبق لنا ايضا مناقشة هذا الرأى فى مجال تناولنا لفكرة أن علم النفس هو « أصعب » العلوم · وخلصنا من مناقشتنا الى أنه لا يوجد أساس قوى لتلك الفكرة يتيح لنا التسليم بها · وبذلك فاننا نصبح من جديد فى مواجهة تساؤل مؤداه : اذا لم تكن حداثة علم النفس راجعة الى صعوبته ، واذا لم تكن أيضا راجعة للمصادفة ، فالى أية أسباب يمكن أن نعزوها ؟

وقبل أن نشرع فى مناقشة ذلك التساؤل ، يجدر بنا ان نشير الى فكرة وردت ضمن أفكار مدرسة التحليل النفسى ، ويمكن من خلالها تفسير تلك الحداثة التاريخية لعلم النفس ، على أساس من مسلمات تلك المدرسة بالتحديد · ومؤدى تلك الفكرة أن الانسان يرفض ابتداء أن يعرف نفسه بل ويقاتل كأشرس ما يكون القتال دفاعا عن جهالته تلك · وليس يعنينا فى هذا المقام عرض الأسس التى استندت اليها مدرسة التحليل النفسى فى طرح تلك الفكرة ، ويكفى أن نشير الى أن فرويد الى جانب أنه قد قدم تلك الفكرة من واقع خبرته العملية المتخصصة ، فانه ـ وهذا ما يعنينا ـ قد قدمها كتفسير لما تعرضت له أفكار التحليل النفسى من هجوم شديد وتهجم بالغ تخطى كل حدود « معقولة » للنقاش الموضوعى الهادىء · والقضية بالصورة التى تطرحها بها نظرية التحليل النفسى توحى بأن ذلك الامر قاصر على معرفة الانسان لنفسه ، أو على الاقل فان تمسك الانسان بجهالته لنفسه يفوق ما قد يكون لديه من اطمئنان واستسلام لقصور معرفته بالكون أو بالطبيعة أو ما الى ذلك · ومن هنا يتخذ علم النفس ـ أو معرفة الانسان لنفسه ـ موقعا خاصا متميزا بين العلوم جميعا ·

وليس أمامنا سوى أن نحتكم الى التاريخ لنحسم قضيتين : تتعلق الاولى بما اذا كان ذلك الرفض العنيف لمكتشفات علم النفس أمرا قاصرا على مكتشفات ذلك العلم فحسب أم لا ؟ واذا ماكانت الاجابة بالنفى فان قضيتنا الثانية تتعلق بما اذا كان رفض مكتشفات علم النفس أكثر عنفا أم أقل من رفض مكتشفات غيره من العلوم ؟

ودروس التاريخ كثيرة وأمثلته تفوق الحصر ودلالتها غنية عن البيان · ويكفى أن نشير الى مثالين صارخين ينتميان الى مجالين يبعدان تماما عن مجال العلوم الانسانية برمتها وهما مجالى علم الفلك وعلم البيولوجيا · ولن نتحدث فى علم الفلك عما ووجهت به مكتشفات كوبرنيكوس وجاليليو مثلا بل يكفى أن نشير الى المفكر الايطالى برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) الذى قدم الى احدى محاكم التفتيش « الكاثوليكية » لمحاكمته بتهمة العقوق الدينى ، وحين سئل عن ذلك أعلن أنه لا يتردد فى قبول كافة المذاهب الدينية التى أنكرها من قبل ، ثم حين سئل عن رأيه بأن هناك من العوالم غير عالمنا عددا لا يقع تحت الحصر أجاب بأنه يتمسك برأيه هذا ولا ينزل عنه مهما أنزلوا به من عقاب · ولم يكن عقابا عاديا ذلك الذى قضت به محكمة برونو · فلقد حكمت عليه المحكمة بالموت « دون أن تراق قطرة من دمه » فأعدم حرقا بالنار · وما زال فى روما حتى اليوم تمثال تذكارى أقيم لبرونو فى نفس المكان الذى فارق فيه الحياة · ولعل ذلك الحكم رغم بشاعته يتضاءل اذا ما قورن بما حدث للعالم الاسبانى سرفيتيوس (١٥١١ ـ ١٥٥٣) حينما أوشك أن يكتشف الدورة الدموية ، فقد حاكمه جون كالفن أحد مشاهير رجال الكنيسة البروتستانتينية ، وكان حكمه حكما مذهلا يقضى باعدام سرفيتيوس بأحراقه وهو مشدود حيا الى خازوق ، وبالفعل فقد قضى سرفيتيوس ساعتين وهو ينفذ حكم كالفن عليه بالصورة السالفة الذكر · صحيح أن مثلينا ينتميان الى العصور الوسطى وهى عصور تميزت بذلك النوع من العنف ، ولكن هل فى استطاعة أحد أن يتصور أن مثل ذلك العقاب كان يمكن أن يزداد عنفا لو أن برونو أو سرفتيوس قد أقدما على التعرض لقضايا تتصل بعلوم الانسان بدلا من علوم الفلك والبيولوجيا ؟ هل يمكن أن نتصور أفكارا تؤدى بصاحبها الى أبشع من ذلك « الرفض » وذلك « الهجوم » ؟ وعلى أى حال فانا لو تركنا جانبا العصور الوسطى بما فيها ، ومضينا مع التاريخ الى عصرنا هذا فى القرن العشرين لما أعوزتنا الامثلة ، ويكفى لضيق المجال أن نشير احتزاء وابتسارا الى ما واجه وما زال يواجه كافة مكتشفات العلم الحديث من هجوم صاحب عنيف يكاد اذا لم يقض عليها أن يذهب بالكثير من أوجه الاستفادة منها ، وفى ذلك تكاد تستوى مكتشفات العلوم جميعا من حبوب منع الحمل الى

سفن الفضاء ومن عمليات زراعة القلب الى تجارب زراعة القطن الملون . لقد ووجهت كل تلك المنجزات على تنوعها وتعدد مجالاتها برفض بل وبهجوم عنيف .

القضية اذن توشك أن تنقلب بمعنى أن يصبح السبب نتيجة ، وتصبح النتيجة سببا . أى أن الأمر يبدو الآن وكما لو أن السبب فى الهجوم على علم النفس يكمن فى مجرد انه علم حديث وليس أن حداثة علم النفس هى التى ترجع الى ما تثيره قضاياه من هجوم ورفض . والمسألة توشك أن تندرج برمتها تحت عنوان أعم هو أن الانسان بطبعه يرفض الجديد ويعزف عنه ويطمئن الى القديم ويتمسك به . وعلى أى حال يجب أن نحذر نحن بدورنا من الاطمئنان الى ذلك العنوان الأعم واعتباره انهاء للمشكلة وتفسيرا لها وهو ليس كذلك على الاطلاق . صحيح أن الجديد فى العلم ، وكما علمنا درس التاريخ ، كان يواجه ومازال يواجه برفض وهجوم . ولكن من الصحيح كذلك ، وكما يعلمنا درس التاريخ أيضا ، أن جديد الأمس هو قديم اليوم وأن جديد اليوم هو قديم الغد . العلاقة بين القديم والجديد اذن علاقة ديناميكية متحركة وليست بالعلاقة الاستاتيكية الجامدة ، وتلك هى سنة التطور . وذلك يعنى فيما يتعلق بموضوعنا أن الذى يكون محلا للرفض فى زمن معين، يصبح موضع التمسك والاصرار فى زمن تال وهكذا دواليك ، فما دلالة ذلك ؟ وهل يكفى لتفسير تلك الظاهرة القول بأن الانسان بطبعه يرفض الجديد ؟ واذا لم يكن ذلك كافيا فكيف نفسر ظاهرة الرفض هذه ؟ ثم كيف نفسر ظاهرة التقبل التالية للرفض ؟ واذا ما سلمنا بأن الانسان بطبعه يرفض الجديد حقا ، فكيف يمكننا اذن أن نفسر أن ذلك الجديد انما هو من خلق الانسان كذلك ؟ هل أولئك الذين يكتشفون الجديد ويطرحونه على المجتمع ويتمسكون به ويعانون فى سبيله ما رأينا ليسوا بشرا ينطبق عليهم ما ينطبق على « الانسان » عموما ؟ ثم هل « الناس » على اطلاقهم يرفضون الجديد فيما عدا المكتشف أو صاحب الاختراع ؟ ألم يكن هناك من يقفون الى جانب الجديد حتى ولو كانوا قلة ؟ .. لعل تلك التساؤلات التى يبدو وكأن لا نهاية لها يمكن أن تتبلور فى سؤالين محددين يؤدى أولهما الى ثانيهما : من الذين يرفضون الجديد ومن الذين يرحبون به – اذا كان هناك ثمة ترحيب ؟ ثم لماذا يقدم الرافضون على الرفض ويصرون عليه ، ولماذا يرتضى المرحبون بالترحيب ويتمسكون به ؟ ..

وليس أمامنا مرة أخرى الا العودة الى التاريخ نستلهمه الاجابة على تساؤلاتنا . فما الذى يقوله التاريخ ؟ لو نظرنا الى العصور الوسطى مثلا ، وهى العصور التى يعتبرها الكثيرون بحق البوتقة التى انصهرت فيها ونبعت منها أعظم الثورات العلمية والفكرية التى عرفناها فى عصر النهضة ، لو نظرنا الى نهاية تلك العصور بالتحديد ، أعنى الفترة التى كان فيها الجديد واضحا صارخا والهجوم عليه واضحا صارخا كذلك ، أو نظرنا الى تلك الحقبة نظرة متأنية لشدت انتباهنا حقيقة قد أوشكت تعميماتنا أن تطمسها تماما . ان القوى التى تتصدى لرفض الجديد ليست على الاطلاق نفس القوى التى تقبله بعد ذلك . ان الذين أعدموا برونو وسرفتيوس وسجنوا جاليليو وأدانوا كوبرنيكوس ليسوا هم على الاطلاق الذين تبنوا بعد ذلك أفكار نيوتن وهارفى وأينشتين ، ونحن نعنى طبعا أولئك الذين قاموا بدور قيادى فى عمليات الرفض والقبول . صحيح أن صفة « البشر » تجمع بين القاتل والقتيل ، بين السفاح والشهيد ، بين المتمسك بالقديم والمدافع عن الجديد ، ولكن أيمكن أن نسوى بين البشر جميعا فى مجتمع معين من حيث موقفهم من الجديد ومن القديم ؟ كلا . ولقد ذكرنا أن الذين وقفوا فى وجه برونو وسرفتيوس وجاليليو وكوبرنيكوس ليسوا هم الذين تبنوا الصور المتطورة لأفكارهم فيما بعد . ترى ما هى أوجه الاختلاف بين هؤلاء وهؤلاء ؟ وما هى العلاقة بين المكتشفات العلمية الجديدة المشار اليها وبين أوجه الاختلاف بينهم ؟

ان القوى التى وقفت فى وجه الجديد بعامة والجديد فى العلم بوجه خاص كانت فى جوهرها وبالنسبة للعصر الذى اخترنا منه أمثلتنا هى قوى الاقطاع ، أى القوى صاحبة المصلحة فى النظام القائم بالفعل آنذاك ، وكانت احدى الصور الفكرية أو الأبنية العلوية المعبرة عن علاقات الانتاج الاقطاعية آنذاك هى النظام الفكرى اللاهوتى ، وليس أدل على أن رجال اللاهوت فى العصور الوسطى كانوا هم أخطر ممثلى السلطة آنذاك ، وأشد المدافعين ضراوة عن علاقات الانتاج الاقطاعية من واقعة انهم دون غيرهم كانوا قضاة محاكم التفتيش . أما القوى التى تبنت بعد ذلك الصور الأكثر تطورا من أفكار شهداء العلم هؤلاء فقد كانت فى جوهرها قوى الرأسمالية الناشئة .

وليس أدل على ذلك أيضا من أن ازدهار مثل تلك الافكار لم يتحقق ولم يكن ممكنا ان يتحقق الا بعد الاطاحة بسلطة الاقطاع وبالتالى تقلص سلطان رجال اللاهوت وهذا هو ما حدث بالفعل.

تلك هى وقائع علم التاريخ فيما يتعلق بتساؤلنا الأول عن من الذين يرفضون الجديد ومن الذين يرحبون به ، وهى وقائع تشير بوضوح الى أن التصدى لمحاربة الجديد انما هو سمة السلطة **القائمة** فى حين أن القتال دفاعا عن الجديد هو سمة السلطة **القادمة** ، وان ذلك يوشك أن يكون قانونا عاما تمدنا به دروس التاريخ . ولننتقل بعد ذلك الى تساؤلنا الثانى وهو لماذا يقدم الرافضون على الرفض ولماذا يرتضى المرحبون بالترحيب ؟ وما دمنا قد تحدثنا عن سلطة **قائمة** وأخرى **قادمة** فالأمر اذن أمر مصالح اقتصادية طبقية محددة . ولكن ما الصلة بين المصالح الاقتصادية للاقطاع واكتشاف الدورة الدموية مثلا ؟ وبأى صورة يمكن أن يمثل اكتشاف فى علم الفلك تهديدا لسلطة الاقطاع ؟ قد يبدو للوهلة الأولى اننا نتحدث عن علاقة مجردة وبعيدة ولكنا لو تمعنا الأمر لوجدنا أن العلاقة بين مصالح السلطة وأفكارها علاقة وثيقة بل تكاد تكون مباشرة ، ففكر السلطة ينبغى أن يكون – وهو كذلك بالفعل – معبرا عن مصالحها ومدافعا عن تلك المصالح . ولا يعنى ذلك بالضرورة أننا بصدد الحديث عن الفكر الاقتصادى ، بل ان حديثنا يمتد ليشمل البناء الفكرى العام للطبقة صاحبة السيطرة ، والذى يطبع بطابعه المناخ الفكرى العام للمجتمع المعين . وطالما أن الأمر كذلك فان الهجوم على فكر تلك الطبقة يؤذن بالتهجم عليها ، وانهيار هذا الفكر يرتبط تماما بانتزاعها من سلطتها ، وهى تعى ذلك جيدا . ولقد كان البناء الفكرى السائد فى ذلك العصر هو البناء الفكرى اللاهوتى الذى كان يؤكد أن العلاقات الاقطاعية بين السادة والأقنان انما هى علاقات أبدية أزلية قد فرضتها قوى علوية وبالتالى فان أى فكر أو اكتشاف علمى يناقض الفكر اللاهوتى كان يعنى نذيرا باهتزاز فكرة أن العلاقات الاقطاعية تفرضها قوى علوية وانه لا يمكن بحال تغييرها ، ومن هنا نستطيع أن نفهم مصدر تلك الضراوة فى الهجوم على المكتشفات العلمية الجديدة فى ذلك العصر وفى غيره من العصور أيضا . انها ضراوة الطبقة التى تدافع عن حياتها وسلطتها ومصالحها لتى تتمثل جميعا فيما يحققه له النظام القائم بالفعل .

وذلك يعنى أن شهداء العلم لم يسقطوا دفاعا عن العلم كمفهوم مجرد فحسب ، ولم يسقطوا أيضا لصدامهم مع عزوف عن الجديد راسخ فى الطبيعة الانسانية ذاتها ، وانما قد سقطوا حقا وسواء كانوا على وعى بذلك أم لا ، فى معركة الصراع الطبقى أو معركة التطور الاجتماعى بمعناه العلمى .

خلاصة القول اذن ان العلوم انما تنضج وتتمايز وترسخ اكتشافاتها من خلال صدام الأفكار الجديدة بالأفكار القديمة ، ذلك الصدام الذى يعبر فى النهاية عن صدام آخر أكثر رسوخا وعمقا هو الصدام بين الطبقات الاجتماعية المتصارعة فى المجتمع .

حداثة علم النفس .. لماذا ؟

لعلنا قد اوضحنا الآن – قدر ما نستطيع وقدر ما يسمح به المجال – طبيعة العلاقة بين ظهور العلوم والصراع الاجتماعى ، ولكن سؤالنا الرئيسى ما زال مطروحا ، لماذا اتخذ علم النفس هذا الموقع بالتحديد فى تسلسل ظهور العلوم ؟ اعنى لماذا جاء بعد ظهور الرياضيات والكيمياء والفيزيقا والبايلوجيا ؟ لقد تصدى العالم الشهير برنال لكشف القانون الذى حكم تتالى ظهور العلوم علما بعد آخر ، أو بشكل أدق مجموعة بعد أخرى ، مشيرا الى أن العلوم الاسبق ظهورا كانت تلك الاكثر التصاقا بعملية الانتاج ، و بعبارة أكثر تحديدا الأكثر ارتباطا بتطوير وسائل الانتاج . وواضح أن هذا التفسير يتفق مع ما ذكرناه من ارتباط العلم بالصراع الاجتماعى . فطالما أن المحرك لذلك الصراع هو التناقض بين وسائل الانتاج المتطوره وعلاقات الانتاج المتخلفه، أى صراع يدور حول الانتاج بشكل أساسى ، فمن الطبيعى اذن أن تكمن البذور الأولى للتغيير الاجتماعى فى تطوير وسائل الانتاج بحيث تتخطى علاقات الانتاج خالقة ذلك التناقض الدافع للتقدم والمؤذن بالثورة ، أى بالاطاحة بالسلطة القديمة المعبرة عن علاقات الانتاج المتخلفة . ومن هنا كان حتما أن تكون الحاجات الاجتماعية للمكتشفات العلمية الألصق بتطوير أدوات الانتاج هى الأسبق من حيث الظهور . ولعل فى ذلك تفسير لظهور علم النفس بعد الرياضيات والكيمياء والفيزياء والبايلوجيا . ولكن لماذا ظهر علم النفس فى

الوقت الذى ظهر فيه بالتحديد ؟ أو بشكل أدق لماذا لم تظهر الحاجة اليه الا فى ذلك الوقت ؟

علينـا أولا أن تحـدد تاريخيـا متى ظهر علم النفس . ولعله من الصعب أن نحدد تاريخا قاطعا لظهور علم معين ، فهو ليس بمولود يولد فى ساعة معينة من يوم معـين من سنـة معينة ، بل هو عملية دينامية يتم تكاملها خطوة بعـد أخرى . وعلى اى حال فان آراء الغالبية العظمى من المتخصصين فى علم النفس تكاد تجمع على تحديد عام ١٨٧٩ وهو العام الذى انشأ فيه عالم النفس الشهير فونت معمله كتاريخ تقريبى لبداية ظهور علم النفس كعلم موضوعي يستهدف دراسـة طبيعة الخبرات الشعورية . وبصرف النظر عن مدى الدقة فى تحديد ذلك التاريخ فاننا سوف نسلم به مؤقتا صارفين جهدنا الى البحث عن طبيعة تلك الحاجة الاجتماعية التى دعت الى ظهور ذلك العلم . ولنا أن نفترض بطبيعة الحال ان تلك الحاجة الاجتماعية كانت سابقة على عام تأسيس فونت لمعمله حيث كان ذلك التأسيس تعبيرا عن الاستجابة لتلك الحاجـة . ترى ما هى تلك الحاجة ؟ وأين يمكننا البحث عنها ؟

فلنعد الى التاريخ مرة ثالثة نستلهمه التفسير والاجابة . ان علينـا أن نبحث عن تلك الحـاجة الاجتماعية التى دعت الى ظهور علم النفس فيما يقـدمه لنـا التاريخ من أحـداث سبقت عام ١٨٧٩ . ولكن أية أحداث نعنيها ؟ ان التاريخ ملىء بركام هائل من أحداث شتى . وقد سبق أن أشرنا الى ان الحاجة الى ظهور مكتشفات علمية جديدة أو علوم جديدة انما تنبع من صميم العلاقة الجدلية التى تربط بين وسائل الانتاج وعـلاقات الانتاج ، وبالتالى فان علينا أن نبحث بالتحديد عن تلك الأحداث المتصلة بتلك العلاقة أو بذلك التناقض وما طرأ عليه من تغيرات وتطورات فى تلك الحقبة . علينا اذن بوضوح أن نبحث عن طابع الثورات الاجتماعية ـ أى عمليات استبدال علاقات الانتـاج المتخلفة بأخرى توائم تطـور أساليب الانتاج ـ التى سادت تلك الحقبة . ويكفى دون خوض فى التفاصيل أن نشير مجرد اشارة فحسب الى حدثين تاريخيين باعتبارهما فيما نرى نموذجين يمثلان جوهر ما كان يجرى فى تلك الحقبة : لقد تمت الثورة الصناعية فى بريطانيا فى الاعوام ما بين ١٧٥٠ ـ ١٨٥٠ ، وشـغلت أحداث الثورة الفرنسـية الأعوام من ١٧٨٩ ـ ١٧٩٩ . ماذا تعنى تلك التـواريخ بالنسبة لموضوعنا ؟ انها تعنى أنه قد حدثت طفرة هائلة فى أدوات الانتاج وهو ما يعبر عنه بالثورة الصناعية ، وأن تلك الطفرة قد استلزمت تغييرا هائلا كذلك فى علاقات الانتاج ، وان النموذج المثـالى لذلك التغيير كان متمثلا فى الثـورة الفرنسـية التى اطاحت شأن كل ثـورات تلك المرحلة بسلطة الاقطاع المعبرة عن علاقات الانتاج الاقطاعية وأحلت محلها السلطة الثورية الجديدة المعبرة عن علاقات الانتـاج الجديدة الموائمه لأساليب الانتاج المتطوره أعنى السلطة الراسمالية الناشئة .

ولا يتطلب الأمر سوى نظرة سريعة الى تسلسل التواريخ لنرى أن التعبير الملموس عن الحاجة الاجتماعية لعلم النفس أعنى تأسيس معمل فونت عام ١٨٧٩ كان تاليا لاكتمال الثورة الصناعية أى لعام ١٨٥٠ بحوالى ربع قرن أو بما لا يتجاوز الثلاثين عاما ، مما يوحى على الأقل بمحاولة التماس جذور تلك الحاجة الاجتماعية فى خصائص أسـلوب الانتاج الرأسمالى . ولعـل أهم ما يميز ذلك الأسلوب فيما يختص بموضوعنا هو اتسـاع الشقة التى أصبحت تفصل بين الانسان والانتاج ، أعنى المسافة التى شغلتها الآلة . لم يعد الانتـاج يتم من الفه الى يائه على يدى الانسان العامل أو المنتج ، بل ان أسلوب الانتاج الرأسمالى قد جعل منه وفقا للتعبير الشائع زرا فى آله . وبالتالى لم يعد فى امكانه أن يرى نفسه فيما ينتج . لقد اتسعت الشقـة بين جهد الانسان وانتاجه ، لقد أصبح الانسان مغتربا فى ذلك المجتمع الصناعى المتقدم . ولقد تحدث الكثيرون من مختلف التخصصات عن تلك المشـكلة أعنى مشكلة الاغتراب فى المجتمع الرأسمالى ، ونستطيع ان نفترض على حذر أنه فى تلك المشكلة بالتحديد ، أو بمعنى أدق فى الاحسـاس بتلك المشـكلة ، وبصرف النظر عما اتخذته من اسماء ، تكمن البذرة الأولى للحاجة الاجتماعية الى علم النفس كعلم موضوعى يستهدف دراسة طبيعة الخبرات الشعورية وهو ما استهدفه فونت باقامة معمله .

وعلى أى حال فان تنـاول تلك الفكرة بشىء من التفصيل ، وبصورة تسمح بتفسير أوضح للعلاقة بين علم النفس والمجتمع الصـناعى الحديث أمر لا يتسع له حيز هذا المقـال ونأمل ان نستطيع انجازه فى مقال مقبل .

قدرى حفنى

النشاط الابداعي من الناحية الاجتماعية

عبد الحليم محمود السيد

نشأت الدراسات السيكولوجية الحديثة للنشاط الابداعى فى مجالات الفنون والعلوب والآداب ، بل وفى مواقف العمل ومواقف الحياة اليومية المختلفة ، استجابة لحاجات اجتماعية وقومية اساسية اثارت الاهتمام الشديد بالابداع حتى لقد اصبح هذا الاهتمام من أبرز خصائص العصر الحالى المميزة لروحه ، عصر الفضاء الذى يشحذ المخيلة.

وقد سبق الدراسات العلمية للتفكير الابداعى تشكك ضارب فى القدم فى قدرة الانسان على دراسة كنه العقل الانسانى وطريقته فى الابداع والخلق .. وكانت حجة البعض فى اثبات استحالة **التناول العلمى للنشاط الابداعى** ان ملاحظة الشخص لنفسه أو ملاحظة اخرين له اثناء ادائه لعمل ابداعى من شأنها ان تفسد عليه الهامه وتشتته .. بل ان بعض الفلاسفة مثل برجسون عندما نظر الى تصور المناهج التفتيتية فى علم النفس التجريبى التقليدى راى ان من شأن الدراسة العلمية التى تتسم بالتعقل والتجريب ان تؤدى الى افساد الابداع وتشويهه لان العقل لا يمكنه ان يقف على الابداع فى انبثاقه ووحدته !

يضاف الى ما سبق انه كان من المعتاد أن يفصل تماما بين الاعمال الابداعية العظيمة وبين أوجه النشاط الاخرى الاقل ابداعا ، كما كان من الصعب التنبؤ بظهور الانتاج الابداعى . هذا بالاضافة الى اختلاف آداء الاشخاص المبدعين انفسهم من وقت لآخر .

على أن امتداد اسلوب التفكير العلمى المستخدم فى العلوم الطبيعية - بعدتطويعه للظواهر السيكولوجية - الى علم النفس، ادى الى تشجيع النظر الى كل انواع النشاط العقلى الانسانى من حيث امكان دراسته دراسة علمية . **فكما أن القوانين فى المجتمع الديمقراطى تطبق على جميع المواطنين ، بغض النظر عن مستواهم الاجتماعى الاقتصادى، فان قوانين التفكير تنطبق ايضا على كل من تفكير المبدعين وتفكير الاشخاص العاديين . ، لان تفكير كل منهم لايختلف عن الآخر الا من حيث درجة توفر خصائص الابداع فيه .**

ولا يفترض مفهوم القدرة على الابداع **creativity** كما يستخدمه السيكولوجيون اليوم وجود فرق فى النوع بين الشخص المبدع والاشخاص العاديين ، كما كان الحال فى مفهوم العبقرية الذى كان يستخدم قديما ، بل يوجد الآن ما يشبه الاجماع على أن كل الافراد الاسوياء لديهم ، الى حد ما ، كل القدرات الابداعية ولكن بدرجات متفاوتة . كل ما فى الامر ان الافراد المبدعين الذين كان يطلق عليهم من قبل اسم العباقرة يتميزون بأن لديهم قدرا من القدرات الابداعية اكبر مما لدى معظم الناس .. وهذا يتضمن التسليم بوجود **درجات** من خصائص الابداع لدى مختلف الافراد وفى الأعمال المختلفة .

والتفكير الابداعى ليس تفكيرا تقريريا تعد فيه نتيجة معينة او استجابة بعينها هى الاستجابة الوحيدة الصحيحة كالسؤال : ٢ × ٢ =؟ ، وكذلك القضية التالية : اذا كان احمد اطول من على ، ومحمد اطول من احمد ، فمن أقصر الثلاثة ؟ . مثل هذا النوع من التفكير ، كما هو الحال فى بنود اختبارات الذكاء التقليدية - لا يكون الشخص مطالبا فيه بالتجديد او التأمل او الاختراع أو الاتيان بحل طريف . وعلى العكس من ذلك فان التفكير الابداعى هو فى اساسه تفكير افتراقى تغييرى يتميز بالتعامل بطرق ابتكارية

● إن الأفراد المبدعين الذين كان يطلق عليهم من قبل اسم العباقرة ، يتميزون بأن لديهم قدراً من القدرات الإبداعية أكبر مما لدى معظم الناس ، وهذا يتضمن التسليم بوجود درجاتٍ من خصائص الإبداع لدى مختلف الأفراد في الأعمال المختلفة .

طريقة مع الرموز اللغوية والرقمية وعلاقات الزمان والمكان . وهنا يكمن الفرق بين المعرفة والاكتشاف ، بين القدرة على التذكر والاسترجاع والقدرة على الابتكار والاختراع .

ويتبدى الابداع فى كل انتاج يتميز بالطرافة فى صياغته والمهارة في طريقة تعبيره والمرونة فى زوايا الاهتمام والتأكيد . **أما « مضمون » هذا الانتاج فيتمثل فى انواع عديدة من السلوك قد تكون اسلوبا طريفا ماهرا فى معاملة الاطفال او فى انجاز عمل معين او قيادة جماعة معينة أو صياغة نظرية علمية أو رسم صورة فنية أو كتابة قصيدة أو اخراج عمل مسرحى او سينمائى او ممارسة تجربة الحب والتعبير عنها .**

ويعتمد الابداع فى كل من هذه المجالات على عدد من القدرات الابداعية التى ثبت توفرها لدى المبدعين فى المجالات المختلفة الذين قاموا بانتاج اعمال ثبت ابداعها . وقد أمكن اكتشاف هذه القدرات وعزلها بطريقة علمية . ومن شأن هذه القدرات أن تساعد الافراد على القيام بأنواع من السلوك الابداعى . وفيما يلى عرض موجز لاهم القدرات الابداعية الاساسية :

١ ـ الحساسية للمشكلات :

وتبدو هذه القدرة فى كل مظاهر السلوك التى تصدر عن الفرد وتنبىء انه يشعر بأن الموقف الذى يواجهه ينطوى على مشكلة أو على عدد من المشكلات تحتاج الى حل ، وان هذا الموقف ليس موقفا مستقرا بل يحتاج الى احداث تغيير فيه لانه يشتمل على مشكلة او تكتنفه بعض اوجه النقص .

وقد تتمثل المشكلة في نوع من التعبير الادبى أو الشعرى او التصويرى ، أو الصياغة العلمية لاحدى قضايا العلم او لاحدى القضايا المنطقية او بعض المواقف الاجتماعية. على أن ادراك المشكلة نفسه من شأنه أن يدفع الى محاولة التغيير والتعبير ، ولا شك ان الاشخاص الاكثر ابداعا تكون لديهم حساسية للمشكلات فى مجال ابداعهم اكبر ممن هم اقل ابداعا .

٢ ـ الطلاقة :

تدل شواهد عديدة على ان المبدعين يكون لديهم فيض من الافكار والمقترحات والآراء . وارتبطت طلاقة الافكار ، اى القدرة على انتاج عدد كبير من الافكار خلال وحدة زمنية معينة ، **بالابداع على أساس ان الشخص الذى لديه فى الغالب فرصة أكبر لكى ينتج عددا كبيرا نسبيا من الافكار الجيدة .**

وقد اكتشفت من خلال الدراسات العلمية اربعة أنواع من الطلاقة : **طلاقة الكلمات او الوحدات الاولية للانتاج الابداعى ، وطلاقة التداعى أى طلاقة انتاج وحدات أولية ذات خصائص معينة ، وطلاقة الافكار ، والطلاقة التعبيرية أى طلاقة طرق التعبير عن الافكار .**

٣ ـ المرونة فى التفكير :

تتمثل فى العمليات العقلية التى من شأنها أن تميز بين الشخص الذى لديه قدرة على تغيير زاوية تفكيره عن

الشخص الذى يجمد تفكيره فى اتجاه معين. وقد تم اكتشاف نوعين من المرونة فى التفكير :

(أ) المرونة التكيفية : وتتمثل فى تغيير الوجهة الذهنية لمواجهة مستلزمات جديدة تفرضها المشكلات المتغيرة مما يتطلب ضرورة اعادة بناء المشكلة واعادة النظر اليها من زاوية جديدة ، وخاصة فى مجال الحروف والارقام والاشكال .

(ب) المرونة التلقائية : وتتمثل فى حرية تغيير الوجهة الذهنية حرية غير موجهة نحو حل معين ، أو فى امكان تغيير الشخص لمجرى تفكيره وتوجيهه فى اتجاهات فى التفكيرجديدة لانتاج أفكار مختلفة بسرعة وسهولة .

٤ ـ الاصالة :

ويقصد بها قدرة الشخص على ابتكار انتاج جديد ، فهى تعنى الجدة أو الطرافة ولكن هناك شرطا آخر لابد من توافره فى الانتاج حتى يتسم بالاصالة هو أن يكون مناسبا للهدف او للوظيفة التى سيؤديها . فالسلوك الجديد والمناسب أو الذى يؤدى الى الهدف المنشود « بمهارة » يعد بحق سلوكا ابداعيا أصيلا . ولا تدل الجدة وحدها على الابداع لان السلوك قد يتخذ شكل العمل الابداعى بطريقة كاذبة لانخفاض درجة توافقه مع الموقف . ويتبدى هذا بوضوح فى سلوك بعض المرضى العقليين الذين قد يصدر منهم سلوك جديد فى شكله ولكنه غير مناسب للهدف ولا يخدم عملية التوافق ولا يتجه مع غيره من مظاهر السلوك الصادرة عن الشخص الى خدمة الهدف المحدد .

٥ ـ القدرة على التقويم :

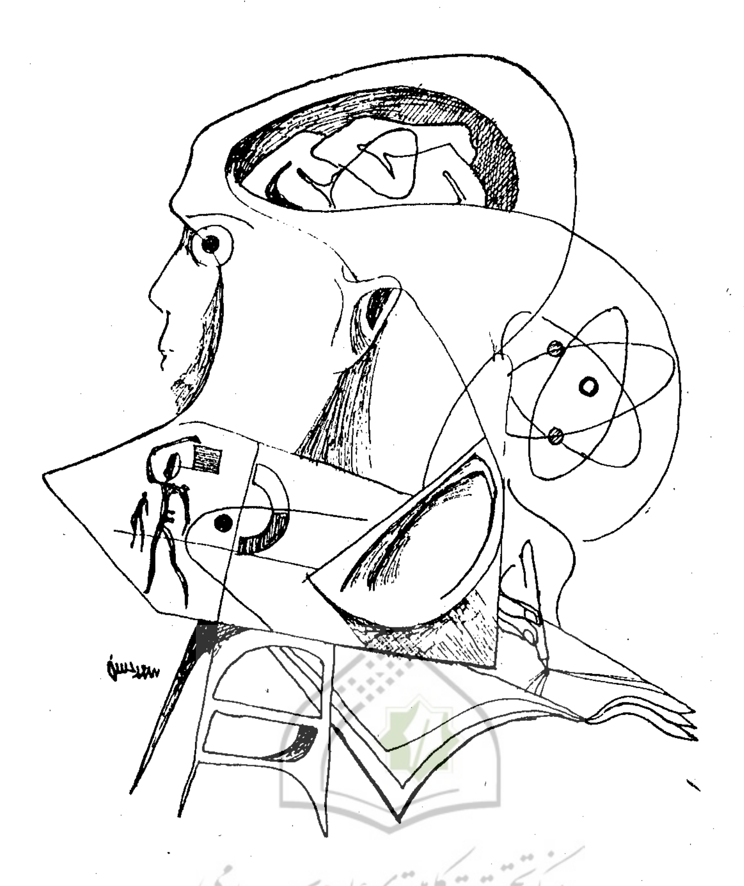
وتتمثل هذه القدرة فى وعى الشخص باتفاق ـ شىء معين أو موقف أو انتاج أو نتيجة مع معيار أو محك للملائمة أو الجودة . وتفترض القدرة على التقويم ان النشاط الابداعى المبتكر تم فعلا ثم يتجه اليه الشخص المبدع ليعيد النظر فيه سواء كان هو منتجه أو أنتجه شخص آخر .

وتتوفر القدرات الابداعية السابقة لدى معظم الناس الا في حالات الامراض العقلية الشديدة والضعف العقلى ، **وان كان يختلف نصيب كل فرد من كل قدرة، ويكون نصيب المبدعين عادة درجة مرتفعة من قدرة أو أكثر من القدرات الابداعية** .. على أن القاعدة ـ وليس الاستثناء كما في حالة **ليوناردو دافنشي وابن سينا** ـ أن يكون لدى الشخص المبدع قدرات ابداعية مرتفعة وقدرات أخرى متوسطة أو منخفضة . وقد يفسر لنا هذا الى جانب توفر عدد من الميول والقدرات التحصيلية الاخرى تنوع تجليات السلوك الابداعى فى اعمال علمية أو أدبية أو فنية . وهذا يوضح لنا اختلاف الابداع العلمى لدى **نيوتن وفاراداى وابن الهيثم وجابر بن حيان** عن الابداع الفنى لدى **ميخائيل انجلو وبيتهوفن** . بل انه فى المجال الواحد من مجالات النشاط تختلف طرق المعالجة الابداعية للموضوعات وطرق التعبير عنها وصياغتها .. فالخصوبة القصصية لدى **دكنز أو نجيب محفوظ** تختلف عن خصوبة كل من **ثاكيرى وجورج اليوت وابو حديد وباكثير** . كما ان أصالة **براوننج وابى العلاء** فى الشعر تختلف عن أصالة **تنيسون وشوقى او بليك وعمر الخيام** .

وقد تبين من عدد كبير من الدراسات السيكولوجية التى تناولت المبدعين واعمالهم الابداعية انه لابد من توفر درجة مرتفعة من عدد من القدرات الابداعية فى كل شخص يقوم بانتاج ابداعى فى أى مجال من المجالات سواء اكان هذا المجال علما او أدبا أو فنا من الفنون الجميلة أو ادارة أو سياسة أو حربا .

ويحاول معظم الدارسين للابداع الآن التوصل الى انسب طرق اكتشاف الاشخاص ذوى المواهب الابداعية المختلفة حتى يمكن اتاحة الفرصة لهذه المواهب لكى تتجلى فى ظل ظروف نفسية اجتماعية ملائمة ، مما يكفل ظهور أنواع مختلفة من النشاط الابداعى الذى يمثل ثروة قومية وانسانية عظيمة .

ورغم ان موضوع الابداع كان موضع اهتمام المفكرين منذ وقت طويل ، الا ان تناولهم له ظل يغلب عليه الطابع التاملى حتى عهد قريب . ورغم وجود محاولات متناثرة لدراسة بعض جوانب الابداع منذ ابتداء القرن العشرين ، الا أن تطورا كبيرا حدث في طرق تناوله بالبحث ، وفى جوانب الاهتمام به ابتداء من عام ١٩٥٠ حيث بدت لبعض كبار السيكولوجيين وعلماء السلوك الانسانى الاهمية البالغة للعناية بالدراسات العلمية للابداع ، وعندئذ بدأت بالفعل بعض مشروعات الدراسة العلمية للقدرات الابداعية التى تتبدى فى السلوك الابداعى لدى العلماء عندما يقومون بالاختراع والتصميم والانشاء والتخطيط . ومنذ ذلك الحين ودراسات الابداع تجرى فى مختلف الجامعات ومراكز البحث العلمى فى أنحاء العالم المختلفة على قدم وساق سواء فى البلاد الشرقية او الغربية ، فى الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفيتى وفى كثير من الدول الاوروبية الغربية والشرقية مثل انجلترا وفرنسا وهولندا وتشيكوسلوفاكيا ورومانيا وبلغاريا . **وتكاد دراسات الابداع الآن تغطى معظم اوجه النشاط الانسانى فى مختلف مراحل العمر ، وظهرت انواع من التخصصات فى تناول هذا الموضوع** : فمثلا هناك دراسات عن قدرات التفكير الابداعى لدى الراشدين من ذوى المهن الفنية العليا ولدى المراهقين والاطفال ، تتناول القدرات التى يلزم توافرها لدى الاشخاص حتى يقوموا بأنواع من السلوك الابداعى ، وتستخدم فى هذه الدراسات اختبارات تمثل عينات من السلوك الابداعى تساعد على اكتشاف هذا السلوك والتنبؤ به قبل حدوثه بالفعل ، على اساس ان من ينتجون بعض الافكار التى تتسم بالطلاقة والمرونة والاصالة فى موقف الاختبار المحدود بزمن قصير



يتراوح بين عشرة دقائق وخمسة عشر دقيقة ينتجون فى الغالب قدرا من هذه الافكار فى مواقف الحياة العادية .

وتتناول دراسات أخرى « **عملية الابداع** » فى خطواتها ومراحلها والظروف النفسية التى تساعد على انبثاق العمل الابداعى . وتهتم دراسات أخرى بخصائص العمل الابداعى التى تميزه عن غيره من الاعمال . ويحاول نوع آخر من الدراسات القاء الضوء على بعض مواطن الخصوبة والثراء فى الصورة المعقدة **للقدرة على الابداع فى علاقتها بالسمات المزاجية للشخصية** وخاصة السمات التى تمثل جوانب الصحة النفسية من ناحية وتلك التى تمثل جوانب الاضطراب النفسى من ناحية أخرى ، خاصة وان صورة العلاقة بين القدرة على الابداع والسمات الشخصية كما تتبدى لعدد كبير من المفكرين والباحثين تتضمن الوانا مختلفة تبدو أحيانا كما لو كانت متضاربة ومن شأن القاء الضوء على هذه العلاقة أن يؤدى الى مزيد من الفهم لها مما يساعد على تأكيد بعض هذه السمات وتدعيمها خلال عمليات التنشئة الاجتماعية والتربوية والمواقف الاجتماعية المختلفة .

وتتناول دراسات أخرى «**السياق النفسى الاجتماعى للابداع** » على أساس ان عملية الابداع وان كانت تصدر عن أفراد مبدعين – كأفراد أو أعضاء فى جماعة معينة – تتأثر بتفاعلات الاشخاص المبدعين مع الآخرين في علاقاتهم بهم فى مراحل العمر المختلفة وفى المواقف الاجتماعية المتعددة . ويتكون السياق الاجتماعى للابداع من الجماعات الاساسية والفرعية التى ينتمى اليها الفرد والتى تتضمن نظاما من العقائد والقيم الصريحة أوالضمنية والتى تستجيب لحاجاته المتنوعة **وتحفزه لانواع معينة من النشاط . ويكون له فى كل منها «مركز معين» «ودور محدد»** . هذا مع عدم اغفال وجود اطارات اجتماعية عامة تساعد على ازدهار الابتكار أو لا تشجع الا التقليد والتكرار ، فالسياق الاجتماعى قد يساعد على تشجيع الابداع ويعمل على ابقائه ورعايته كما قد يعوق ظهوره ويمنع استمراره ولا يشجع الا الاتباعية والتقليد . على أن أكثر عناصر السياق الاجتماعى ، تأثيرا على الابداع هو أكثرها من حيث درجة كثافة التأثير النفسى على الافراد والجماعات بطرق تؤدى الى خلق مناخ نفسى اجتماعى يساعد على ظهور الابداع ورعايته أو تؤدى الى اعاقته .

ونظرا لاهمية السياق الاجتماعى فى خلق المناخ النفسى الملائم للابداع يهمنا ان نشير هنا الى بعض عناصره التى لها اهميتها فى التنشئة الابداعية أو فى تهيئة الظروف الملائمة للابداع وذلك مثل :

(ا) اساليب تنشئة الاطفال فى الاسرة :

لأساليب تنشئة الاطفال فى الاسرة أهميتها الخاصةعلى اساس ان الشخص الذى يصبح مبدعا في رشده لا يتصل بالبيئة الاجتماعية الكبيرة الا بعد أن يعيش فترة كبيرة فى بيئة الاسرة يتلقى فيها من الخبرات ما يعده للاستجابة ايجابا أو سلبا للخبرات القادمة فى حياته . فالطفل فى الاسرة مثلا يدرب فى مراحل مبكرة من عمره على تنظيم بعض الوظائف الحيوية ويصحب هذا التدريب جوا انفعاليا خاصا من الحب والتقبل أو التهديد بفقدان الحب أو فقدانه فعلا . ويتعلم الطفل من هذه الخبرات انه ممتاز « **يستطيع السيطرة على وظائفه او يشعر انه سيىء لا يستطيع انجاز هذه السيطرة** » . وقد ينشأ الطفل فى الاسرة على الثقة بنفسه وبالاخرين وعلى الشعور بأنه معد لإنجاز الخبرات الجديدة المبتكرة كما قد ينشأ على عكس ذلك اى على تعود تلقى الحلول الجاهزة لكل ما يواجهه من مشكلات ولايشجع على البحث عن الخبرات الجديدة وطرق مواجهتها . وقد يعاقب احيانا على التجديد .

(ب) الخبرات التربوية فى المدارس والمعاهد والجامعات:

ان نوع الخبرات التى يتعرض لها الاشخاص فيدور التعليم على اختلاف مستوياتها من المدارس الابتدائيةحتى الجامعة ، واختلاف فروع المعرفة التى تعنى بها **(آداب او فنون او علوم اجتماعية او علوم طبيعية)** هذه الخبرات لها بلاشك أثرها على تنمية المواهب الابداعية المختلفةأو اعاقتها . وقد حاولت دراسات عديدة القاء الضوء على أنسب الطرق التربوية التى تسهم فى تهيئة الظروف الملائمة لظهور البراعم المبدعة واكتشافها ورعايتها واطلاق أكبر قدر من طاقات الابداع لدى التلاميذ . واتفقت كلها على اهمية تشجيع محاولات المبادأة والابتكار وعدم المعاقبة عليها ، كما هو الشائع فى النظم العامة للتعليم ، أواتخاذ مواد التحصيل كوسيلة للتدريب على التفكير الابداعى ، وتأكيد أن المهم ليس هو التلقين والحفظ لما ورد فى كتاب معين أو ماجاء فى نموذج محدد ينسج الطلبة على منواله مما يؤدى الى تجميد أفكارهم وتوقعاتهم لنموذج العمل الابداعى ، بل المهمهو استخدام الطلبة لمعلوماتهمومهاراتهم (لحسابهم الخاص) اى استخدامهم لهذه المعلومات والمهارات بطرق فى التناول تتسم بالتحرر من الاتباعية لما هو سائد فى مجال التعبير عن الافكار والصور السابقة للمشكلات والقدرة على تعديلها بناء على مايستجد من المعلومات وعدم التقيد بمقتضيات الواقع وحدودهومحاولة تجاوزها باطلاق العنانللخيال مادام ثمة فى النهاية محكات للعمل الابداعى الجيد والسلوك الماهر .

(ج) الموقف الاجتماعى المباشر الذى يعمل فيه الفرد :

اجريت عدة دراسات تجريبية بهدف القاء الضوء على الظروف الاجتماعية المرتبطة بالابداع في مواقف العمل بعدد كبير من معامل البحث التى تضم عاملين فى مجالات الفزياء والكيمياء والرياضيات والهندسة على أساس أن التقدم التكنولوجى مرتبط بالابداع فى هذه المجالات . وقد القت هذه الدراسات بعض الضوء على نوع القيادة والاشراف المرتبط بالابداع فى هذه المجالات ، وكذلك تناولت بعض الدراسات علاقة الانتماء للجماعة والتوحد معها وكثافة العلاقة مع الزملاء والاتصال بهم بالاداء الابداعى . وتركزت دراسات أخرى على انسب الطرقالتى تتبع للتدريب على تسهيل ظهور الافكار الابداعية دون اعاقة لدى أعضاء الجماعات الصغيرة مثل طريقة « المفاكرة **brainstorming** » التى تعتمد على تبادل التنبيه بالافكار بين أعضاء الجماعة الصغيرة مع الفصلبين مرحلة النطق بالافكار وبين تقويمها ونقدها مما يهيىء جوا متسامحا خاليا من النقد يسهل معه ظهور عدد اكبرواجود من الافكار التى تتم عملية تقويمها فيما بعد . ويطلقعلى هذه الطريقة اذا استخدمها أحد الاشخاص اسم «مبدأ تأجيل الحكم على الافكار» .

وتبين من بعض الدراسات ان نجاح الفرد فى شغل الادوار المختلفة التى يتوقع منه القيام بها فى مجال عمله وادراكه لطبيعة هذه الادوار ، يحدد الظروف التى يبدع فيها . فما يتوقع من الكيميائى مثلا فى دوره كعالم يكتشف قوانين بعض الظواهر ويوصلها للاخرين ، يختلف عما يتوقع منه فى دوره **كمهنى** يخضع لنظام المؤسسة التى تقف منه موقف الحامى والعميل فتمنع نشره لاختراعاته قبل تأمين حقوقها . وعليه بناء على هذا الدور أن يركز اهتمامه فيما هو عملى تطبيقى ، وأن ينكر ذاته لان اختراعاته ستنسب الى المؤسسة التى يعمل بها وعليهأن يستطيع توصيل أفكاره للاداريين الدين يعدون من العامة فى تخصصاته ، وأن يكون دائم الاهتمام بما ينفع المؤسسة، وهذا غير مايتوقع منه **كموظف** لديه وعى مالى ويتوقع منه أن يظهر تقدما فى الانتاج وأن يدخل فى حسابه تكاليف البحث منذ تخطيطه حتى مرحلة الافادة بنتائجه فىعمليات الانتاج ، وأن يقدر ماسيجلبه هذا البحث الى خزينة المؤسسة كما أن عليه أن يقبل وضعه الوظيفى ولايحتقر السلطات الادارية بل عليه أن يتوافق معها ويتجنب الصراعات . ورغم مايتطلبه البحث من استقلال فانالباحث كموظف جزء من مجتمع المؤسسة التى يعمل بها تنطبق عليه قواعد هذا المجتمع ، لهذا فهو يطيع القواعد العامة المتبعة كالانتظام فى الحضور والتواجد بالعمل عددا معينا من الساعات على أن الامر قد يتطلب احيانا مع هذا الانتظام ، قدرا من المرونة فى حرفية التنفيذ ، اذ قد يحتاج الى ايقاف مايعمله للاستعانة بشخص آخر أواعانة شخص آخر وحل مشكلة طارئة فى العمل . وهذا يختلف عن **دوره الاجتماعى** اى انماط السلوك المتوقعة منه فى علاقاته برؤسائه وزملائه ومرؤسيه ويختلف هذا الدور باختلاف الوضع بالمؤسسة . **واذا كانت الادوار السابقة مكتوبة أو منطوقه فان الدور الاجتماعى لايكون كذلك ،**

اذ يتعلمه الفرد من واقع خبراته او من بعض المقربين اليه . والقيام بالدور الاجتماعى بطريقة ملائمة ضرورى لاقامة اتصالات تسهل على الشخص مما يمكنه من أن يكون مبدعا .

ويذكر بعض الباحثين فى هذا الصدد عشرة خصائص للدور الاجتماعى للشخص ، لايحققها جميعها شخص واحد ، وان كان الاشخاص الناجحون كمبدعين يحققون معظمها وهى :

١ ـ الثقة بالنفس وتأكيد الذات دون عدوانية .

٢ ـ معرفة الرؤساء والزملاء والمرءوسين كأشخاص مع عدم الاختلاط بهم كأشخاص .

٣ ـ الانفراد فى العمل ولكن مع عدم العزلة أو الانسحاب وعدم الاتصال بآخرين .

٤ ـ أن يكون داخل العمل (أنيسا) ولكن ليس اجتماعيا .

٥ ـ أن يكون خارج العمل اجتماعيا وليس ودودا .

٦ ـ ان يعرف مكانه مع الرؤساء دون خجل أو تدلل أو خضوع أو تسليم أعمى بما يقولون .

٧ ـ يعبر عن رأيه دون تحكم .

٨ ـ يتصف بالحذق أواللباقة عندمايحاول الحصول على شىء ، كمزيد من الاعتمادات أو العاملين معه ، ولكن لايتصف بالمكر والاحتيال .

٩ ـ يتصف فى كل علاقاته بأنه مخلص وأمين وذو هدف ودبلوماسى ولايقبل «القطع» او عدم المرونة أو الكيافلية .

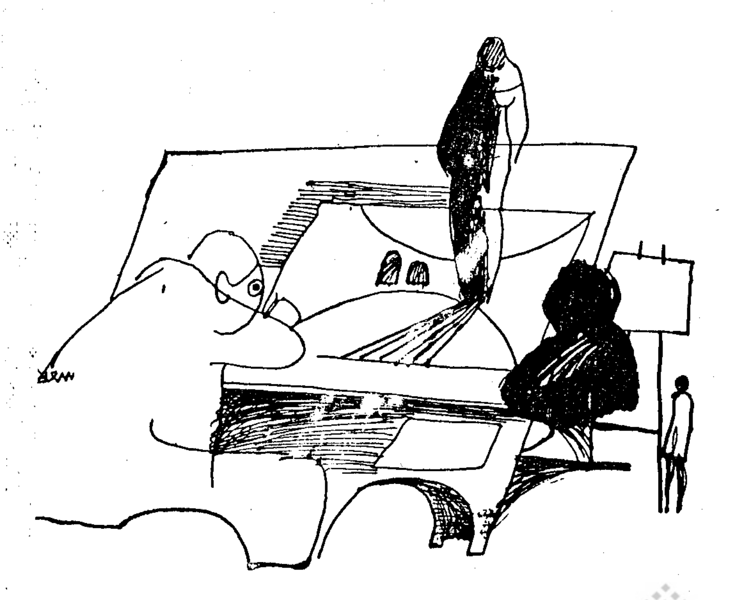
١٠ ـ يتصف فى المجال العقلى بالاتساع دون ضحالة ، والعمق دون حذلقة والصرامة دون مبالغة فى النقد .

المهم ان دراسات الابداع تحاول أن تحدد ملامح موقف العمل الملائم للابداع .

(د) الجماعات المتوسطة : ـ

ولايمكن أن نغفل فى هذا الصدد الدور الذى تقوم به الجماعات التى تتوسط بين الافراد المبدعين وبين المجتمع الكبير والتى تتكون من أعضاء المنظمات العلمية والمهنية والنقاد فى مجالات العلوم والفنون والآداب وأعضاء اللجان المتخصصة وأعضاء مجالس ادارات المؤسسات العامة ، اذ أن هذه الجماعات المتوسطة تلعب أدوارا حاسمة بالنسبة لعملية الابداع .. فهى تزود المبدع بتقويم مدروس لعمله مما قد يفيده ، كما أنها تستخدم كمرشحات انتقائية يترتب على قراراتها وتقويماتها تزويد بعض الافراد بالعون والاعتراف بعملهم ، بينما قد تمنع هذا الجماعات الاعتراف والعون عن آخرين . كذلك فان هذه الجماعات المتوسطة لها تأثيرها فى تكوين الرأى العام وفى خلق أسواق للعمل الابداعى وفى اسراع تقبل الجمهور للمبدعين .

ولما كان تقبل الجمهور للمبدعين يرتبط ـ فى كثير من الاحيان ـ بالشهرة والشيوع اكثر من ارتباطه بالابداع ، فان عدم تأييد هذه الهيئات للمبدعين يؤثر فى مستقبلهم



وتقدمهم وفى فرص تهيئة ابداعهم ، وهى بهذا قد تخلق جوا أو تفرض بناء اجتماعيا ، معارضا للابداع يستنفد من الفرد المبدع طاقات كان يمكنه استخدامها فى حل المشكلات التى تواجهه فى مجال ابداعه . على انها عندما تتقبل الانتاج الابداعى تمد الشخص بتأييد سيكولوجى غاية فى الاهمية لان تبول هذه الجماعات للانتاج الابداعى واعترافها به يدل على تقبلها للحاجات التى دفعت الشخص المبدع الى الانحراف عن المألوف وعدم تقبل الانماط الشائعة وغزو المجهول ، وبهذا تعبر الجماعة عن التشابه بين رغباتها وبين رغبات الشخص المبدع ، فتشترك مع هذا الفرد بمعنى من المعانى فى عملية الابداع ، لانها عندئذ تتقبل الانتاج الابداعى على أنه يعبر عن بعض حاجاتها ، «ويقول» ماكانت تريد الجماعة ان تقوله ولكنها عجزت عن قوله . هذا فضلا عن ان الانتاج الابداعى قد يعطى اتجاها جديدا للتجربة ولسلوك الجماعة .

●

الحاجة الملحة للابداع فى مختلف المجالات :

لاشك أن هذا التنوع الشديد لزوايا الاهتمام بالابداع وطرق تناوله بالدراسة لاكتشافه واتاحة الفرصة لظهوره ورعاية المبدعين منذ وقت مبكر انما يعكس حاجة اجتماعية عامة لاتاحة الظروف الملائمة لظهور البراعم المبدعة ولتنميتها فى مختلف المجالات . ولايمكن أن نفصل بين هذا الاهتمام الشديد بدراسة الابداع وبين الحاجة الملحة للتطور الاجتماعى والاقتصادى الذى تدعمه ظروف نفسية واجتماعية تدفع الى الخلق والابتكار فى مختلف مجالات الفنون والعلوم .

كما ان عددا كبيرا من المشكلات الاجتماعية التى تعانيها المجتمعات المتخلفة أو تلك التى يواجهها العالم

كله ، مثل وجودنا فى عالم ينفجر سكانا يتنافسون اكثرمن أى وقت مضى على مصادر ثرواته ـ يدفع الى محاولة تحقيق اكبر قدر من التوافق فى العلاقات السياسية والاقتصادية والاسرية والشخصية بحثا عن الحلول العلمية الاصيلة للمشكلات التى يعانيها الناس . كما أن التقدم الحديث فىالصناعة أصبحيتطلب مزيدا منالمهندسين والعلماء المبدعين ولم يعد يكفى أن يتعلم المهندسون تحصيل أنواعمن التصميمات الهندسية التقليدية ، بل ان التقدم مرهون بوجود مهندسين وعلماء يقومون بأنواع من الابداع فىالصناعة ثم ان وقت الفراغ المتزايد الناشىء عن التقدم التكنولوجيفي الصناعة حيث لم يعد العمل يتطلب اتخاذ القراراتوالتفكير البناء يدفع أيضا الى محاولات جادة لتوجيه انواع النشاط الانسانى الى مسالك للجهد الابداعى يتذوق فيها الافراد طعم المكافأة ، كذلك فان العمل الادارى والعمل السياسي والدعائى أصبح يعتمد اعتمادا كبيرا على ابتكار وسائل فعالة لتفجير الطاقات الخلاقة لدى الجماهير سواء من خلال العمل فى الجماعات أو من خلالوسائل الاعلام أو التعليم أوالتدريب مما يحفز الهمم نحو ضروب من النشاط المنتج الخصيب . كما لم يعد خافيا مايمكن أن يلعبه الابداع فى محيط تفهم كل دولة لسياسة الدول الاخرى على اختلاف درجة تعاطفهممعا، وكذلك فى أساليب التعامل الدولية التى تتسم بايجاد طرق مبتكرة لعرض القضايا بطريقة تكفل أكبر قدر من التأييد الدولى .

●

أما الجانب العسكرى من الكفاح الرهيب الدائر على وجه الارض بين القوى السياسية والاجتماعية المتصارعة فانه يستلزم رفع معدلات الاختراع لتنمية أسلحة جديدة واستراتيجيات وخططمبتكرة ، كما ان حالة «جمود الحركة stalemate » التى نتجت عن استحالة المواجهةالمباشرة بين أكبر قوى العالم عن طريق الحرب الشاملة ، استلزمت مواجهة تحديات فى الجبهات العلمية والثقافية وكذلك الجبهات التكنولوجية والاقتصاديةوالسياسية ، بل انالحرب الباردة نفسها ـ أو مايمكن أن يسمى بالحرب النفسية ـ اصبحت تتطلب اسلحة دفاعية وهجومية جديدة وبمعدلات سريعة .

صفوة القول اننا من أى زاوية تطلعنا الى عالمنا المعاصر وجدنا الحاجة الاجتماعية الى الابداع عظيمة .

واذا كانت المجتمعات الحديثة تسعى الى مزيد من التطور على أساس من العلم والتكنولوجيا ، فان هذاالتطور لايقوم به الا اشخاص مبدعون تسعى دراسات الابداع لاكتشافهم والقاء الضوء عليهم ورعايتهم .

ومن حقنا الآن ، ونحن نمر بمرحلة حاسمة من مراحل تاريخنا نحاول فيها تنظيم صفوفنا من أجل مواجهة متطلبات معركة تحرير أرضنا المغتصبة ومن أجل بناء أمتنا على أساس من العلم والتكنولوجيا واستثمار طاقاتنا الانسانية استثمارا خصبا ، من حقنا ان نتساءل : الا يتطلب هذا التنظيم للصفوف عناية فائقة بالابداع فى كل مجال ؟ وهل يمكن تنمية الابداع على غير علم بجوانبه ومحكات اكتشاف النابغين فى مجالات العلوم والفنون والآداب وأنواع النشاط المختلفة وطرق رعايتهم ؟.

واذا كنا نعلم أنه لايوجد لدينا من الدراسات العلمية للابداع الا عددا قليلا لايمكن أن يمثل حاجاتنا الملحة للابداع كما أنه لايمكن ان يستجيب لهذه الحاجات ، بالاضافة الى اعتماده على جهود فردية تحد من طاقاتها حدود كثيرة ـ مع ملاحظة ان بعض هذه الدراسات يصل فى مستوى اجرائه واهمية نتائجه الى مستوى البحوث العالمية ، وانه أمكن بناء على هذه الدراسات ترشيد عملية اختيار الموهوبين من المتقدمين الى المعاهد الفنية العليا ، الا ان هذا الاهتمام بدراسات الابداع ووضعها موضع التطبيق مازال يمثل الاستثناء لا القاعدة . بل انه يلقى الكثير من المقاومة بدلا من التفكير في محاولة الافادة من نتائجه . واذا كانت الحكومات والجيوش والمؤسسات العلمية والصناعية والتربويةوالثقافية والفنية والاعلامية فى معظم البلاد المتقدمة تكنولوجيا تحاول تدعيم دراسات الابداع بعد أن تبينت قيمتها العظيمة فى استثمار الطاقات الانسانية الخلاقة ، واتخذ هذا التدعيم اشكالا عديدة تمثل بعضها فى تكليف بعض اقسام دراسات السلوك الانسانى ببعض الجامعات باجراءدراسات عن الابداع فى مجال معين أو الاستعانة بمراكز البحث العلمى للسلوك الانسانى فى هذاالشأن ، بل انالامر اقتضى فى بعضالحالات اقامة مراكز متخصصة لدراسات الابداع اذا كان الامر كذلك فأجدر بنا ، ونحن فى مجتمع يؤمن بالعلم والتقدم ويواجه تحديات تفرضها عليه المطامع الاستعمارية والصهيونية ، أن نعمل جاهدين على تنظيم دراسات الابداع فى المجالات المختلفة للافادة من تطبيقاتها فيما بعد ، **خاصة بعد أن أصبح من الواضح ان الوطن لايمكن ان يعتمد على القوة العددية لابنائه، بل ان مثل هذا الاعتماد قد يعرضه لخسائر بالغة ، لان العبرة ليست بعددنا ولا بمقدار مانملك وانما بما نعمل بهذا الذى نملكه .**

●

وأملنا كبير فى ان تنظم دراسات علمية للابداع تلقى العناية على أعلى المستويات وتدعمها مختلف القطاعات مما يمكن معه أن نحقق على المدى الطويل مكاسب طائلة من استثمارنا لقدر يسير من المال مع جهود عدد قليل من علماء السلوك الانسانى الذين يعنون بمشكلات اكتشاف النابغين وطرق تنشئتهم ورعايتهم فى الاسرة وفى المدرسة وفى الجامعة وفى المصنع وفى العمل العلمى وفى العمل الفنى والادبى والاجتماعى والاقتصادى والسياسى والاعلامى والعسكرى .

ان حاجتنا الى تدعيم هذه الدراسات أملا فى الافادة من تطبيقاتها تفوق من حيث اهميتها كل تصور ، حيث أنه بالابداع يمكن أن تتحقق أنواع من التقدم والنمو نرجوها ، وأن تتفجر طاقات خلاقة فى مجالات النشاط المختلفة والجبهات المتعددة .

عبد الحليم محمود السيد

وداع الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى

عبد الفتاح الديدى

كان يبدو وديعا هادئا وكان كثيرا ما يثير الدهشة لفرط هدوئه ووداعته • ولكنه كان يحمل فى باطنه « مرجلا » (ان صح هذا التعبير) من العواطف والانفعالات والأحاسيس • وكان يشعر بمرارة دائمة على لسانه تفرض عليه شعورا معادلا لها بآلام الآخرين ومتاعبهم • وكأنه تعلم علم النفس ليتقصى مآسى الناس ويشارك فى أحزانهم وليلم بنوازل الآخرين وأخص كوارثهم حتى يعيش فى خضم معركة الانسان وكفاحه •

وما رأيت انسانا يهش لتلاميذه ويرحب بهم ويسعد لرؤيتهم وهم ماهم عليه من الفقر أو التعب أو البرم مثل أحمد فؤاد الأهوانى • ولم يقم بأى احتياط ازاءهم ولم يخش لقاءهم بالبيت أو بالطريق أو فى مجال العمل • واحتفظ بالحركة الدائبة المستمرة التى لا تكل ولا تمل • ولم يكف قط عن حبه للناس ولم يصم أذنيه قط عن رواية أليمة ولم يسع قط للعزلة أو الانطواء • وكان اهتمامه بالناس يبلغ حد الشغف •

كان الأهوانى أشبه ما يكون بابتسامة دائمة جزء منها ساخر بغير شك وجزء منها عنيد يدل على التصميم والارادة وعلى زاد ضخم من الحيلة والتجربة والقدرة على الممارسة والنزال عند اللزوم وجزء يشير الى الحب والحنان والارتفاع على المكروه وقمع النفس ومواجهة الشدائد فى انفعال دفين بينه وبين روحه يضيق له نفسه ويختنق صدره وتصيبه من جرائه نوبة غاشمة فى بعض الأحيان •

والأهوانى الصديق الانسان — ولا أقول الفيلسوف المعلم — ظاهرة استوقفت الكثيرين • فهى مثال فريد فى الثبات والدوام ، واحساساته نحو الأصدقاء يشوبها غير قليل من الاهتمام بهم والانفعال من أجلهم ومن الحرص على مصالحهم • وصداقته فريدة فى أنها أشبه ما تكون برعاية الأم وحدبها على صغارها • فهو شديد الكلف بنقل خبرته الى من حوله بأسلوب تعليمى خفيف وبطريقة الكشف والعمل المشترك والتجاوب الشعورى • ولا ينتظر أى شكر بعد ذلك على ما يقدمه للآخرين ولا تكاد توجه اليه كلمة ثناء أو شكر واحدة حتى تجده قد انصرف الى موضوع آخر • وفى مرة من المرات لم يجد ما يجود به على أحد الأشخاص فأملاه مقالا ليذهب به الى احدى المجلات ويحصل على مكافأتها لنفسه • وكانت هذه من طرق اعطاء بعض المنح للفقراء من الطلاب •

واعترف مقدما بأنه لا أمل عندى فى أن أروى الكثير مما يفصح عن شخص الأهوانى ومما يعين على الكشف عن شخصيته أو على الوفاء له بحقه من التقدير • فذلك قد يستدعى رواية العديد من الأسرار • والواقع أنه على الرغم من ذلك كله كان لغزا صعب المراس ••• فهو هادىء ولكنه حساس متربص ••• وهو كالهائم الحالم ولكنه لا يدع سبيلا لتحقيق أغراضه دون أن يطرقها ••• وهو كريم متسامح على ألا يتنازل عن كرامته أو عن رأيه ••• وكان صديقا أليفا وعن طريق هذه الصداقة والألفة نجح فى تعليمه وقفز الى الصف الأول من المفكرين والعلماء



ا . ف الاهوانى

واستطاع أن ينفذ بعلمه وبمعرفته فى أسلوب محبب الى الآخرين .

وأتم الدكتور الاهوانى نصف مهامه فى التعليم وتدريس الفلسفة والتربية وعلم النفس من خلال صداقته وأريحيته وسخريته وحواره وتوبيده على الطريقة السقراطية . واستكمل النصف الآخر لهذه المهام عن طريق تعليمه الواضح المنسق الدقيق الذى يفتت الشعرة الى أربع شعرات على حد تعبير الفرنسيين ويقدم أشق المواد فى الفلسفه بأجمل صيغة وأحلى أسلوب عرفته الكتابة الفلسفية . وقد عرفت الأهوانى كأستاذ يملى محاضراته بالجامعة ويشرح الفلسفه اليونانية ويتحدث فى قضايا الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية . فلم يكن بالمحاضر المترفع أو الذى يحسب حساب الأبعاد بينه وبين التلاميذ . ولكنه كان يعمد الى التشبيه بكل النظائر والتمثيل بالحركات اليدوية ويستخدم أسلوب الكلام العادى عند اللزوم ويصور الفكرة بطربوشه الذى لم يكن يستقر لحظات على رأسه أو بنظارته التى كثيرا ما شبه بها فى مختلف المناسبات . ولكنه فى النهاية كان يلقى بالفكرة فى بيان عذب غاية فى الوضوح والجمال .

ولم يحذر أن يثير الضحك المكتوم أحيانا . فهو ساخر بطبعه وفكاهته سريعة يشبه فيها أستاذنا الدكتور عثمان أمين أطال الله عمره . فهما من مدرسة واحدة ترى فى الفلسفه من الصعوبة والجفاف ما يستلزم الروح والحيوية عند المحاضر كأداة لتوصيل المعرفة وتبليغ الحقيقة

وبقدر ما كان يجرى كلامه ويسترسل أثناء المحاضرة اعتاد أن يكون متسائلا مستمعا فى خارج المدرجات والأروقة الجامعية حتى يرى بعينيه كيف تقع الصعوبة من عقول الآخرين فى مختلف المراحل . وكثيرا ماكان يحلو له الحوار بالأسلوب السقراطى من أجل استكشاف مدى يقين الآخرين وثقتهم بما يعلنونه من رأى أو يتخذونه من المواقف . وكأنه يتعمد بعث الاحساس بالخطأ فى ضمير المتحدث حتى يكون بمثابة العتبة الأولى أو الخطوة الأولى نحو التفلسف .

ولا يشعر السامع اطلاقا بأنه يفتعل الكلام سواء كان محاضرا أم متحدثا . وأقواله فى المحاضرة هى أقواله كمتحدث وكصديق . وتكوين التفاتاته الذهنية فى كل الحالات من حيث النماء والتطور موحد متكامل لأن عناصرها قريبة ظاهرة . ولعل السر فى ذلك طول المراحل التى قام بتكوين عقله خلالها وامتداد فترات تحصيله وتعدد دواعيها فى حياته مما جعله تلميذا زمنا غير قصير وفرض عليه تغيير أسلوب تفكيره أكثر من مرة . وقد عانى الدكتور الأهوانى كثيرا بسبب تخلفه فى تقدير النجاح فى الليسانس عن أقرانه فى أول دفعة تخرجت من قسم الفلسفة بكلية الآداب فى الجامعة المصرية سنة ١٩٢٩ . وكان من أوائل هذه الدفعة أستاذنا المرحوم محمود الخضيرى والدكتور نجيب بلدى فحظيا بالبعثة الى أوربا فى حين اضطر الأهوانى الى استكمال دراسته لدبلوم التربية وناله سنه ١٩٣١ واشتغل بتدريس الفلسفة فى المدارس الثانوية . وتنقل بين مدارس

المنصورة وطلخا والتوفيقية والاسماعيلية بالقاهرة الى أن انتقل الى سلك التفتيش . وتحول الدكتور الأهوانى بذلك الى تخصص التربية وعلم النفس ونال درجه الدكتوراه سنة ١٩٤٣ فى موضوع « التعليم فى رأى القابسى » وهى نفس الرسالة التى عدلها وطبعها طبعة جديدة فى دار المعارف .

ونال الدكتور عبد الرحمن بدوى الدكتوراه فى نفس هذه السنة ولكنه كان يعمل معيدا بالكلية منذ تخرجه فسهل عليه أن يصير مدرسا للفلسفة . أما الدكتور الأهوانى فاضطر راغما الى الانتظار قليلا ولم يصبح مدرسا الا فى سنة ١٩٤٥ بفضل معاونة الاستاذ الدكتور عثمان والحاحه فى ضرورة الاستفادة من خبرات الدكتور الأهوانى فى مجال التعليم الجامعى . فقد كانا صديقين حميمين كأحسن ما يكون الأصدقاء منذ سنة ١٩٢٦ وهما فى كلية الآداب. واستطاع عثمان أمين بعد تخرجه سنة ١٩٣٠ أن ينال منحة دراسية فى فرنسا عاد بعدها الى القاهرة دكتورا فى الفلسفه ومدرسا للفلسفة بجامعتها سنة ١٩٣٩ . ومنذ ذلك الوقت وهو حريص على أن يكون الدكتور الأهوانى زميلا له بالجامعة .

اعتاد الأهوانى أن يدعونا فى بيته عصر كل يوم سبت أسبوعيا . وكانت ندوة السبت فى بيت الأهوانى من أولى الندوات التى عاونتنا معاونة جادة صادقة على رؤية الكتب عنقرب ومعرفة أسمائها . وكان يوكل الينا ببعض الترجمات لمجلة الفلسفة بالكلية . وكلفنى يوما بترجمة محاضرة القاها مستشرق يدعى دى مابوم عن الصوفية والدراويش فى البلقان . وقد مارسنا الكثير من العمل الذهنى ومن الاطلاع الفكرى معه جنبا الى جنب فى روح المعلم الناصح لنا والمرشد الأمين على كل من أحاط به من التلاميذ وما عهد اليه به التعليم من المواهب والعقول .

وايمان الأهوانى بالله شىء عميق راسخ مستقر فى أعماق قلبه وضميره . وايمانه بالعلم أيضا من نفس النوع . ولم تكن تفوته صلاة كما لم يتهاون يوما فى شراء كتاب . وقبل سفره الى الجزائر بقليل حمل بين يديه كتابا عن السببية باللغه الانجليزية وظل يقلب صفحاته أمامى ويقول : كيف أحاضر فى مادة من نفس هذا النوع الى التلاميذ والكتاب ملىء بالموضوعات العلمية البحتة التى تحتاج الى تفصيل دقيق ؟ وكان الكتاب فى الواقع حشدا هائلا من نظريات العلوم عن السببية الى جانب العرض الفلسفى الأولى الضرورى .

وكتب الأهوانى يوما مقالا عن كتاب مشكلة السلوك السيكوبانى للدكتور صبرى جرجس فقال فيه بالحرف الواحد : والرأى عندى – وأنا أتابع فيه بعض العلماء – ان الاضطرابات النفسية اذا لم تكن ناشئة عن أسباب وظيفية أو عيوب فسيولوجية ، فانها ترجع الى سوء التربية منذ الصغر والى فساد العلاقة بين الطفل وأبويه واخوته والأشخاص المحيطين به . (أكتوبر ١٩٤٦ – مجلة الكتاب) . وفى نفس هذا المقال



فسر الأهوانى سلوكه نحو الناس وسره فى التعاطف معهم وقال : أقول هذا عن خبرة بهذا الفن فى العلاج • وخلاصة خبرتى ان المرضى أصناف • ولكن امتزاج نفس المريض بالطبيب هو الشرط الأول فى العلاج •

وقال الأهوانى فى رد على مقال الدكتور اسحق رمزى دفاعا عن كتابه أصول علم النفس الفردى (أدلر) : أما أنك يا صاحبى لا تزال تصر على اعتبار أدلر فيلسوفا — أخلاقيا — فهذه مسألة كنا نجهلها ••• أما أنا فسوف أظل على الجهل مقيما فلا أعد أدلر الا عالما من علماء النفس ••• وأؤكد أن علم النفس أصبح الآن علما بمعنى الكلمة • (ابريل ١٩٤٧) •

وعرفنا الأهوانى فضلا عن ذلك كتلميذ من تلاميذ العقاد • فقد كان للعقاد تلاميذ يرونه حلقة الوصل الحقيقية للفكر الاشتراكى المتطور من جمال الدين الأفغانى الى محمد عبده حتى يصل الى آخر أشواطه عند العقاد • فكان العقاد حلقة الوصل الحقيقية بينهم وبين محمد عبده وجمال الدين الأفغانى • وكانوا ثلاثة عثمان أمين والأهوانى وعلى أدهم • واعتادوا اما الاجتماع صبيحة الجمعة عند توفيق السلحدار بالجيزة أو اللقاء عند العقاد • ويمثل هؤلاء بالاضافة الى صلاح طاهر وأحمد صبرى وحافظ جلال وحسن الشجاعى ومحمد خليفة التونسى ومحمد محمود حمدان والسيد قدرى وعبد الرحمن صدقى وعبدالله حبيب جيلا سابقا علينا فى صداقته وتلمذته على العقاد • أما جيلنا فكان جيل تلاميذ خلص مثل لبيب شقير ووليم الميرى وأنيس منصور ومصطفى محمود ونزار الزين وأحمد الشريف وكانت هذه السطور ، وعرفنا العقاد قبل ١٩٤٥ فى لقاءات متباعدة بالمكتبة التجارية للتحية أو للتهنئة بكتاب أو للرؤيه عن بعد • أما التعرف الحقيقى فى بيته فكان فى تلك السنة على مستوى الحديث والكلام والمقابلة الشخصية •

وحدثت أزمة فى الندوة العقادية بسبب الأهوانى • فقد دفع الأهوانى ايمانه بالعلم الى أن يسطر مقالا فى مجلة الكاتب المصرى (ابريل — مايو ١٩٤٦) عن ابن رشد حشد فيه كل طاقاته لايجاد مبررات تدعو لتفضيل ابن رشد على الغزالى ولوضع ابن رشد فى درجة أعلى من الغزالى لتمسكه بالواقع العلمى • فالامام الغزالى ينكر الأسباب وابن رشد يثبتها • وذهب الأهوانى الى رأى جرىء دامغ مؤداه ان المسلمين اتبعوا الغزالى فتأخروا وان الأوربيين اتبعوا ابن رشد فتقدموا • وقال ان القضية بين الغزالى وابن رشد هى قضية العلم كله •

فتناول العقاد موضوع الأسباب بين الغزالى وابن رشد ردا على مقال الأهوانى في مجلة الكتاب التى كانت تصدرها دار المعارف (يونيو ١٩٤٦) وكسبنا معركة رائعة وموضوعا ملتهبا أشاد فيها العقاد بأن الأهوانى قد أحسن عرض قضية الأسباب بين الغزالى وابن رشد • ولكنه حاول بكل الوسائل أن يكشف عن موقف العلم الحديث وأن يؤيد به الغزالى فى موقفه من الأسباب وأن ينتصر له على رأى ابن رشد كما عرضه الأهوانى • والواقع أن الأمر لم يكن يستوجب

التعارض بين الموقفين بقدر ما كان يدعو الى استكمال رأى أحدهما للآخر وأن أحد الرأيين قد يصلح لمرحلة علمية أو فكرية لا يصلح لها الآخر. فالغزالى يعنى بانكار الأسباب أنها حوادث مقترنه بمسبباتها ليس الا ولكن لا يلزم من اقترانها أن السبب ينشىء المسبب ضرورة . أما ابن رشد فيرى أن انكار الأسباب الفاعلة التى تشاهد فى المحسوسات قول سفسطائى :

وقد كانت هذه القضية العقلية من القضايا التى اهتززنا لها ودفعتنا دفعا الى الخوض مباشرة فى قضايا فكرية من أعلى طراز منذ قراءاتنا الأولى وتوزعت اهتماماتنا الفلسفية ابتداء من هذه المسألة وذهبت دراساتنا حولها مذاهب شتى . وعاد العقاد فتناول الموضوع مرة أخرى بمحاضرة بالجامعه عاد فنشرها كمقال بمجلة الكتاب فى مايو سنة ١٩٤٨ . ثم تناول الموضوع بتفصيل أكثر فى كتابه عن ابن رشد سنة ١٩٥٧ وفى محاضرة مسهبة بالجامعة الأزهرية سنة ١٩٦٠ ولا أعتقد أن الأهوانى كان قد تهاون يوما فى مواصلة اطلاعه وتحصيله فى موضوع السببية كما أنه لم يقصر قط فى اعطاء سلسلة محاضرات كاملة فى سنوات متصلة حول هذا الموضوع نفسه . ولكن ايمان الأهوانى بالعلم لم يتوقف لحظة كما أن ايمانه بالله كان شيئا راسخا كالصخر فى كل ساعات حياته .

ولا يفوتنا أن نشير الى أن جهود الأهوانى توزعت على مجالات عديدة وشملت أبوابا كثيرة . فقد كتب المؤلفات الفلسفية الخالصة مثل فجر الفلسفة اليونانية والمدارس الفلسفية وعالم الفلسفة ونشر مئات المقالات فى فلسفة الجمال وفى حضارة اليونان وفنونها المسرحية وآدابها ولخص الكتب الأساسية الهامة . وألف كتابا من أفلاطون يعد من أجمل وأوفى الدراسات حول فلسفة هذا الرجل . وكتابه عن جون ديوى من أعمق وأقوى ما عرفته المكتبة العربية . واشتغل سنوات عديدة بالفلسفة الاسلاميه فأصدر كتابا رائعا أصيلا جديدا عن الكندى وكتابا عن القيم الاسلامية ومئات البحوث فى مجلة الأزهر . ومن الكتب التى حققها الشفاء لابن سينا وكتاب التمهيد فى علم الكلام للنفس ، ومن ترجماته المأثورة كتاب مباهج الفلسفة لويل ديورانت والنفس لأرسطو ومؤلفاته عن علم النفس هى : خلاصة علم النفس وكان مقررا على تلاميذ المدارس الثانوية سنوات طويلة فضلا عن بحوثه فى موضوعات النسيان والخوف والنوم .

وقد ذهب الأهوانى وأصبح كفاحه وفضله تاريخا فى عالم الكتب التى ألفها والمحاضرات التى القاها . أما القلوب التى عانى معاناتها وجاهد بجوارها وأما العقول التى أنارها وأتاح لها سبيل الرؤية والظهور وأما المواهب التى تفتحت على يديه فهذا تاريخ آخر نرويه بعض الوقت فى المجالس وتستسره النفوس ولكن لن يضيع .. وثمرته هو اتصال العلم واستمراره وهى شىء لا يقدر بوقائع التاريخ لأنه حسبه مجال العلم الأرحب المتطور من جيل الى جيل بفضل دفعات مترابطة من جهود ومن آلام ومن عناء أمثال أحمد فؤاد الأهوانى الذين لا يموتون .

عبد الفتاح الديدى

كتب جديدة

المنهج الجدلى عند هيجل

تأليف : إمام عبد الفتاح إمام

نقد : د . زكريا إبراهيم

اذا كان العالم الفلسفى قد شهد فى الأعوام القليلة الماضيه أفول نجمين لامعين من نجوم الدراسات الهيجلية ، ألا وهما **الكسندر كوجيف** A. Kojève ، **وجان هيبوليت** J. Hyppolite فانه قد ظفر ـ مع ذلك ـ فى العامين الأخيرين (١٩٦٨ و ١٩٦٩) بعدد هائل من الأبحاث الفلسفية الممتازة **عن هيجل** ، والفلسفة الهيجلية والأتباع الهيجليين ، والمنهج الجدلى بين أنصاره وخصومه .. الخ . وربما كان من حسن الطالع عندنا أن تحظى المكتبة العربية بكتاب أو كتابين فى الفلسفة الهيجلية ، خصوصا وأن الكتابة عن « **هيجل** » جهد فلسفى شاق لابد من أن يكون قد عرفه كل من تصدى لنقل أى أثر من آثار هيجل الى العربية . وهذا ما أشار اليه مؤلف الكتاب الذى نحن بصدده حينما كتب يقول فى مقدمته : « **لابد لى فى النهاية أن أشير الى صعوبة الفلسفة الهيجلية بصفة عامة والمنطق بصفة خاصة .. ولن أذكر هنا ما أورده شراحه عن تعقد أسلوبه وجفافه ، لكنى .. سأحتكم الى هيجل نفسه ، وهو أول من يعترف صراحه بهذه الصعوبة : فقد كتب الى أحد أصدقائه بعد ظهور الطبعة الأولى من « ظاهريات الروح » عام ١٨٠٧ يقول : « انى لآمل أن أتمكن فى الطبعة الثانية**

> ● **الحق ان « ديالكتيك » هيجل قد قام على مسلمة مثالية هامة ، جعلت من الجدل كله مجرد عملية تحقق خارجي للفكرة الشاملة او الحقيقة الروحية الكلية في صميم العالم .**
>
> ● **بينما نجد لدى ماركس ان العالم المادى موجود فى استقلال تام عن كل عقل ، وان المادة هى الوسيط الذى يتحقق من خلاله التطور الديالكتيكى بأسره .**



ف . هيجل

من ظاهريات الروح أن أخفف مما تحمله السفينة من حجارة ، حتى تستطيع العوم فى سهولة ويسر . » فاذا كانت ظاهريات الروح تحمل حجارة ، فما الذى يحمله المنطق اذن ؟ » (مقدمة الكتاب ، ص ١٦ – ١٧) .

ونحن نقول ان الأستاذ امام عبد الفتاح امام قد بذل – بدوره – جهداً غير قليل فى التخفيف من حمولة السفينة الهيجلية ، والعمل على الدفع بها الى الأمام ، فضلا عن أنه قد آلى على نفسه منذ البداية أن يقدم لنا المنطق الهيجلى بأسلوب عربى مشرق ، ولغة رصينة زرينة . وربما كان من بعض أفضال الاستاذ امام على الدراسات الهيجلية عندنا ، أنه قد فتح السبيل أمام غيره من الباحثين لارتياد « **العالم الهيجلى** » بروح المكتشف المتمهل المتحقق ، وعقلية الباحث المتأمل المدقق . والواقع أن القارىء الذى يتوقف عند بعض عبارات المؤلف فى المقدمة المشار اليها ، لا يسعه سوى أن يشيد بذلك التواضع الكبير الذى تكشف عنه كلمات كهذه : « **اذا كان « فكتور كوزان » قد وصف الموسوعة بأنها مخيفة وأنها أرهقته ارهاقا بالغا فى قراءتها ، فقد يغفر لى ذلك بعضا مما وقعت فيه من أخطاء . ومهما يكن من شىء ، فلا يسعنى فى النهاية الا أن أردد عبارة الكاتب الصينى الذى قال : « لو أردت لكتابى هذا الكمال ، ما انتهيت منه الى الأبد ...** » (ص ١٧) . ولا بأس من تذكر القارىء هنا بأن صاحب هذا البحث قد قضى أكثر من ثمانية أعوام ، قرأ خلالها المئات من الكتب عن هيجل ، والمنطق الهيجلى ، والجدل بين **هيجل وماركس ... الخ .**

وان نظرة واحدة يلقيها القارىء على محتويات الكتاب لهى الكفيلة بأن تظهره على « جدية » هذا البحث : فان الكاتب يقسم كتابه الى أربعة أبواب ، يطلق على الباب الأول منها اسم « **معالم على الطريق** » ، ويتناول فيه بالبحث العلاقة بين المنطق والجدل ، ثم مصادر الجدل الهيجلى ، بينما نراه يعرض فى الباب الثانى منها (وهو المسمى باسم « **شعاب الطريق** ») لدراسة الصلة بين المنهج الجدلى ونظرية المعرفة ، وتحديد معنى المقولات ، لكى لا يلبث أن يحدثنا فى الباب الثالث منها (وهو الموسوم باسم « طريق الجدل ») عن أقسام المنطق الهيجلى ألا وهى « الوجود » و « الماهية » و « الفكرة الشاملة » ، حتى اذا ما بلغ الباب الرابع والأخير (وهو المعنون باسم « **نتائج وآثار** ») راح يحدثنا عن الجدل الماركسى وعلاقته بالجدل الهيجلى ، لكى

ينتهى فى خاتمه المطاف الى تقييم شامل للمنطق الهيجلى ، بعد استعراض واف لمواقف الانصار والخصوم على السواء من هذا المنطق . وواضح من هذا التبويب ان دراسة الباحث لموضوعه دراسة منهجية منظمة تكشف عن عقليه منطقية مترابطة ، وتنم عن رغبه صادقة فى استيفاء شتى جوانب الموضوع .

واذا كان ارسطو قد قال من قديم الزمن : « **ان الباحث الذى لا يبدأ بتحديد موضوعه هو كالسائر الذى لا يدرى الى أية جهه يريد أن يتوجه** » فليس بدعاً أن نجد الاستاذ امام يبدأ بحثه الأكاديمي بتحديد موضوعه ، فيقول : « موضوع هذا البحث هو المنهج الجدلى عند هيجل ، وهو بالصورة التى سنعرضها يحتاج الى قليل من الايضاح ، فقد ذهبنا فى هذا البحث الى أن **المنهج الجدلى عند هيجل هو المنطق نفسه**، وليس مجرد « صورة » طبقها هيجل فى المنطق ، كما طبقها فى جوانب أخرى من فلسفته ... » (ص ٢١) . وهذه القضية الأصلية التى تقوم عليها كل رسالة الباحث تتعارض تعارضا صارخا مع قول هيجل نفسه في المنطق الكبير من أنه لم متخيل قط « أن هذا **المنهج** » الذى سار عليه « فى **المنطق** » أو بالأخرى الذى سار عليه المنطق نفسه ، لا يقبل الكثير من الاصلاح والتنقيح فى تفصيلاته الكثيرة المتعددة (ص ٣٦٧ من الكتاب) كما أنها . لا تتفق مع قول هيجل أيضا فى موضع آخر من أنه « قد قدم فى كتابه « ظاهريات الروح » مثلا للمنهج الجدلى حين **طبقه** على موضوع عينى هو : الوعى » (ص ٣٤) ... والواقع أنه اذا كان الباحث نفسه يعترف منذ البداية بأن المنهج الجدلى « **خطوة** » من خطوات المنطق (ص ٢٥) ، فكيف يكون الجزء هو الكل ، أو كيف تكون الخطوة الواحدة هى المسار الكلى بأكمله ؟ واذا كنا نراه يقر فى موضع آخر بأن للمنهج الجدلى تطبيقات أخرى يمينية (ص ٣٤)، كما هو الحال مثلا بالنسبة الى فلسفة الطبيعة أو فلسفه الروح ، فكيف يصر على القول بأن «المنهج الجدلى هو المنطق وحده» ؟ ثم كيف يعود فيزعم بعد ذلك أن « المنهج **جزء** من نسيج **المنطق** نفسه ؟ » . واذا كان « المنهج الجدلى » لا يزيد عن كونه عملية استنباط للمقولات ، تبدأ بمقولة « الوجود » وتنتهى بمقولة « الفكرة المطلقة » ، فهل يكون هذا « المنهج » هو « الروح التى تشيع الحياة فى جميع العلوم » ؟ أو هل يكون مثل هذا الاستنباط هو جوهر «ظاهريات الروح » (مثلا)، أو « فلسفة التاريخ » ، أو « فلسفة القانون » ، أو « تاريخ الفلسفة » عند هيجل ؟

الحق أننا لو أنعمنا النظر الى الكتاب الذى قدمه لنا الأستاذ امام ، لوجدنا أن الجانب الأكبر منه يكاد يقتصر على دراسة « **المنطق الهيجلى** » كما يظهر بوضوح من الباب الثالث (من ص ١٦٩ الى ص ٣١٤) الذى يتعرض فيه المؤلف لدراسة المقولات الهيجلية بالتفصيل. ولو أن الكاتب أطلق على رسالته اسم « **منطق هيجل** » ، لما تغير صلب البحث فى كثير أو قليل . والا فليقل لنا المؤلف — مثلا — ماهو الفارق الأساسى بين كتابه هو ، وكتاب آخر مثل كتاب **ميور** G.R. Mure المسمى باسم : « دراسة لمنطق هيجل » : ؟ أو فليقل لنا ما الذى يميز بحثه الموسوم باسم « المنهج الجدلى عند هيجل » عن الباب الثانى الموسوم باسم « **المنطق** » فى كتاب **ستيس** W. T. Stace الكلاسيكى المعروف : « فلسفة هيجل » ، ؟ **وبهذه المناسبة ، ألا يحق لنا أن نصارح الأستاذ امام بأنه قد اعتمد على كتاب ستيس أكثر من اللازم ، لدرجة أن بعض فقرات رسالته تكاد تكون ترجمة حرفية امينة لعبارات** بنصها من كتاب ستيس ؟ صحيح أن الأستاذ امام كان من الأمانة بحيث أنه لم يغفل الاشارة الى هذا المرجع فى مواضع عديدة من كتابه ، ولكننا نلاحظ — مع ذلك — أن مثل هذه الاشارات المتكررة لا تعفى الكاتب من الخطأ الذى وقع فيه ستيس حين فسر المنطق الهيجلى بأسره على أنه مجرد عملية « استنباط » آلى رتيب لبعض المقولات وكأن كل جهد هيجل قد انحصر فى استخراج المقولات بعضها من البعض الآخر ، على نحو ما يستخرج «الحاوى» البارع بعض «المناديل» من داخل علبته السحرية! ولو أن الأستاذ امام عاد الى بعض التأويلات الحديثة لمنطق هيجل — وعلى رأسها تأويل الاستاذ **جان هيبوليت فى** كتابه المسمى باسم «المنطق والوجود» Logique et existence فربما كان ليغير من فكرته الضيقة عن عملية « استنباط المقولات » وحسبنا أن نحيل الأستاذ امام الى البحث القيم الذى كتبه الفيلسوف الألمانى المعاصر **نيكولاى هارتمان** Nicolai Hartmann «بمجلة الميتافيزيقا والأخلاق» (عام ١٩٣١) تحت عنوان « **هيجل وديالكتيك الواقع**» ، لكى نبين له كيف أن الكثير من الباحثين قد فطنوا منذ زمن بعيد الى أن الجدل الهيجلى لا يقتصر على متابعة طريقة فيتشه الاستنباطية المحضة التى كان قد اصطنعها (أى فيشمته) فى كتابه « نسق العلم » (١٧٩١) . والحق أننا لو

عدنا الى « ظاهريات الروح » ، لتبين لنا بوضوح أن الديالكتيك الهيجـلى ليس مجـــرد « منهج » فلسفى فحسب ، وانما هو أيضا تعبير عن صميم الحركة الباطنية للصيرورة الروحية الشاملة٠ولعل هذا ما حدا بهيجل نفسه الى القول بأن الجدل هو « الخبرة التى يحصلها الوعى عن ذاته من جهة ، وموضوعه من جهة أخرى » ٠ فليس «الديالكتيك» سوى تلك « لحركة المعاشة التى يعانيها الوعى فى سعيه المستمر نحو التقدم » ٠ ومثل هذه النظرة هى التى قد تحول بيننا وبين التسليم بما يقول به ستيس من أن المنهج الجدلى هو مجرد « صورة من صور الاستنباط » ، وكأنما هو مجرد « منهج أولى (أو قبلى) a priori ، لا يكاد يمت بأدنى صـــلة الى التجربة الروحية أو الخبرة الحضـارية للبشرية ككل ٠

وقد أحسن الأستاذ امام صنعا حين عمد الى مناقشة رأى الباحثين الذين أنكروا أصلا أن يكون ثمة « منهج جدلى » عند هيجل ، وذلك قبل الخوض فى عملية عرض المقولات الهيجلية ٠ ومن هنا فقد راح الباحث يبين لنا كيف أن الأستاذ « كوجيف » (مثلا) قد ذهب الى أن « الجدل » خاصية للفكر المنطقى فى نظـر الكثيرين ، ولـكنه ليس منهجا للبحث والدراسة فى نظر هيجل ٠ وحجة كوجيف فى هذا الصدد هى أن المنطق الهيجلى ليس منطقا بالمعنى المألوف لهذه الكلمة ، وبالتالى فانه ليس «نظرية» فى المعرفة ، وانما هو «أو أنطولوجيا» أو علم للوجود ٠ وتبعا لذلك فان الخصائص التى ترد فى هيجل هى بعينها خصائص الوجود نفسه، وهـذا ما يدفع بنا الى القـول بأن مقولات المنطق الهيجـلى مقـولات أنطولوجية ، وليست مقـولات منطقيـــة أو عرفانية ٠ ولمـا كان من الضرورى للفيلسوف حين يواجه الواقع أن يقف منه موقفا تأمليا خالصا ، فان النشاط الفلسفى أو العلمى ـ فى نظر كوجيف ـ نشاط وصفى بسيط للواقع، ومن ثم فان المنهج الهيجلى لا يمكن أن يكون منهجا جدليا على الاطلاق ، بل هو مجرد منهج وصفى أو تأملى ، أو هو منهج « فنومنولوجى » بالمعنى الذى استخدم فيه **هوسرل** هذا اللفظ٠ (ف ١٥١ ، ص ١٦١ ــ ١٦٢) ٠

والباحث يتفق مع كوجيف فى أن الوجود ــ عند هيجل ــ هو نفسه جدلى ، وأن مقولات المنطق الهيجلى مقولات أونطولوجية موضوعية ، ولـكنه «يخالفه فى أنها ليست مقولات منطقية أو عرفانية» هذا تعبير الأستاذ المؤلف ، وهو تعبير غير دقيق ،



لأنه قد يوحي بعكس ما يريده المؤلف تماما ٠ والمراد هنا ان المقولاتمنطقيه أو عرفانية الى جانب كونها وجوديه او موضوعيه وعلى حين أن الأستاذ توجيف قد حرص على ابراز «موضوعية» المقولات عند هيجل، باعتبارها الركائز الاساسية للوجود، نجد أن الأستاذ امام يذكرنا بأن اهتمام هيجل البالغ بموضوعية المقولات لم يكن يرجع الا الى رغبته في معارضة مقولات كانت الذاتيه ولكن هذا لا يعنى أن المقولاتالهيجلية قد بقيت مجرد مقولات موضوعية ، بل هي قد كانت أيضا مقولات ذاتية، خصوصا اذا عرفنا أن الفكر الذاتي ـ عند هيجل ـ هو نفسه الفكر الموضوعي ٠ (ص ١٦٥ ـ ١٦٦) ٠

بيد أننا كنا ننتظر من الأستاذ المؤلف أن يناقش لب الموضوع هنا : الا وهو فهم الأستاذ توجيف لطبيعه «الجدل» الهيجلي ، ورفضه لامكان قيام « منهج جدلي » في صميم الفلسفة الهيجلية ، والحق أننا اذا فهمنا « الجدل » على أنه « عملية من عمليات الفكر » أو « منهج » **بالمعنى المفهوم لدى** أفلاطون في « الجمهورية » ، أو لدى ماركس في « **رأس المال** » فاننا قد نجد أنفسنا مدفوعين الى القول بأنه ليس ثمة « منهج جدلي » لدى هيجل ٠ وذلك لأن الحقيقة ـ عند هيجل ـ حركة ذاتية تمضي من ذاتها في ذاتها ، على حين أن المنهج معرفة خارجة عن المادة أو المضمون (أنظر « فنومنولوجيا الروح » الترجمة الفرنسية ، الجزء الأول ، ص ٤١)٠ ولعل هذا ماحدا بأحد الباحثين المحدثين (ألا وهو شاتليه Chatelet الى القول بأنه لا يمكن أن يكون ثمة « **منهج جدلي** » ـ بالمعنى الدقيق لكلمة « منهج » ـ في كل فلسفة هيجل الميتافيزيقية القائمة على المعرفة المطلقة ٠

ولو أننا انتقلنا الآن الى الباب الثالث من كتاب الأستاذ امام ، لوجدنا أنه يحدثنا فيه عن «**طريق الجدل** » فيتعرض بالتفصيل لدراسة المقولات الهيجلية ، ابتداء من مقولة « الوجود » حتى مقولة الفكرة المطلقة » ٠ والعرض هنا واضح ، متسق ، متماسك ، فضلا عن أنه يكاد يساير « المنطق **الصغير** » (الوارد في «**موسوعة العلوم الفلسفية**» لهيجل) بصورة أمينة ، دقيقة ، وافية ٠ وليس من شك في أننا ندين للأستاذ امام بأول عرض عربي شامل للمنطق الهيجلي، بحيث أننا لنستطيع أن نقول ان بين أيدينا اليوم خلاصة عربية وافية للمقولات الهيجليه ٠ ولكننا كنا ننتظر من الأستاذ المؤلف أن يتجاوز « التقسيمات الهيجلية نفسها ، لكي يقدم لنا مناقشة عميقة لصلة الفكر بالواقع ، وعلاقه اللغه بالمنطق ودور « اللوغوس » في كل من الطبيعة والروح، حتى نقف على النسيج الحقيقي للمنطق الهيجلي، ولما كان هيجل قد محا التعارض القائم بين « التجريبية » من جهة و « الفلسفة العقلانية »من جهة أخرى ، فقد أصبح «الديالكتيك» عنده مجرد « **اكتشاف للوجود** » ومن هنا فقد وجب على كل باحث يتصدى لدراسة المنطق الهيجلي أن ينطلق من هذا التوحيد الهيجلي العجيب بين « المعرفة » و «المطلق» ، أو بين «الفكر» و «الحقيقة الواقعية » ٠ ولاشك أن القارىء الاكاديمي لم يكن ينتظر من الاستاذ المؤلف أن يقتصر على اتحافه بعرض جميل للمقولات (وكأنما هي مجموعة من عارضات الأزياء اللاتي تتتابع الواحدة منهن بعد الأخرى !) ، بل هو قد كان يتوقع من مثل هذه الدراسة الأكاديمية للمنطق الهيجلي أن تكون بحثا تحليليا نقديا لمشكلة «المنطق والوجود» ، على نحوما فعل الأستاذ هيبوليت (مثلا) في دراسته للمنطق الهيجلي ٠

ومهما يكن من شيء ، **فقد قدم لنا الأستاذ امام عرضا مفصلا لكل مقولات « المنطق الهيجلي » ٠ راعى فيه الوضوح ، والتبسيط ، والشرح الوافي٠ وهو قد ختم هذا العرض المسهب بقوله : « ان المضمون لاينفصل عن التطورالحي للفكرةالشاملة٠ وكل مرحلة من المراحل التي درسناها ليست الا تصويرا للمطلق وتحديدا للعقل الخالص في صورة محدودة ٠ ولهذا كان لا بد من السير نحو الكل ٠ وتطور هذا الكل هو ما نسميه بالمنهج » ٠** (ص ٣١٣ ـ ٣١٤) ٠ وعلى الرغم من أن الاستاذ الباحث يعترف في ختام حديثه عن « المنطق » بأن الفكرة المطلقة التي انتهى اليها هي نفسها «وجود»، وبالتالي فانها في الوقت نفسه هي « الطبيعة » ، الا أنه لا يلبث أن يعلن نهاية الحديث عن « المنهج الجدلي » ، مادام « الديالكتيك » عنده قد بقي مجرد تحليل للعقل الخالص ، أو مجرد استعراض استنباطي صرف لمقولات العقل المجرد ! ولسنا ندري كيف يكون « الجدل » لدى هيجل مجرد « **حوار للعقل الخالص مع نفسه** » ، في حين أن الأستاذ الباحث نفسه قد اعترف منذ البداية بأن الديالكتيك الهيجلي منهج شامل أريد له استيعاب كل من الطبيعة ، والمعرفة ، والتاريخ ، وشتى مظاهر الوجود ٠ ! وهل ننسى أن هيجل لم يكتب « علم المنطق » وخاتمة «موسوعة العلوم الفلسفية» **فقط** ، بل هو قد كتب **أيضا** «فنومنولوجيا الروح» و « فلسفة التاريخ » واذن أفلا يكون من الخطأ

الجسيم للباحث الفلسفى الذى يتصدى لدراسة « الجدل الهيجلى » ، أن يحيل « الديالكتيك » الماثل فى الطبيعة ، والفكر ، والوجود الى مجرد «تحليل منطقى صرف للعقل الخالص » ؟ .

وأما فى الباب الرابع من أبواب الكتاب (المسمى باسم « نتائج وآثار ») ، فاننا نجد الأستاذ المؤلف يتعرض لدراسة الجدل الماركسى ، ليعقد بينه وبين الجدل الهيجلى مقارنة طريفة . والكاتب يرى هنا أن مؤسسى الماركسية قد أجمعوا على القول بأن الجدل الماركسى ليس الا محاولة لتطبيق الجدل الهيجلى فى ميادين جديدة . ولكنه يشير الى أن بعض الماركسيين «**الغيورين على ماركس أكثر من ماركس نفسه** » قد حاولوا التقليل من شأن الدور الذى لعبه منهج هيجل الجدلى فى الفلسفة الماركسية ، فراحوا ينسبون « الجدل » الى ماركس نفسه ، وكأنما قد أرادوا أن يسدلوا الستار على هيجل نهائيا ! والمؤلف يدخل فى عداء هؤلاء **ستالين** نفسه ، مشيرا الى عبارته التى يقول فيها : « ان ماركس وانجلز يشيران عادة الى هيجل حين يعرفان المنهج الجدلى ، غير أن ذلك لا يعنى قط أن جدل ماركس وانجلز هو نفسه جدل هيجل ، فهما لم يقتبسا من جدل هيجل سوى**نواته العقلية** وطرحا **غلافة المثالى** ثم وسعاه وأعطياه طابعا علميا حديثا... » . ويعقب المؤلف على هذه العبارة بقوله : « ان ستالين هنا يحاول أن يهون من شأن التراث الجدلى الهيجلى . فماركس لم يأخذ من هذا التراث سوى « النواة العقلية » ؛ مجرد « نواة » لا أكثر ولا أقل .. ! » (ص ٣١٩) . وليس فى هذه العبارة — بعكس ماتوهم الأستاذ المؤلف — أى تحامل على هيجل ، أو أى انتقاص من قدره — مادام ستالين يعترف بأن ماركس قد أخذ عن هيجل «نواة» منهجه ، لا مجرد غلافه أو قشرته . وفات الأستاذ المؤلف أن « النواة » هنا تشير الى « لب » الموضوع ، وأن ماركس نفسه قد سبق ستالين الى استخدام هذا التعبير حين قال بالحرف الواحد : « **ان علينا الآن أن نعيد المنهج الجدلى الى وضعه الصحيح ، اذا أردنا أن نكشف عن نواته العقلية من وراء صورته أو غلافه الصوفى** . »

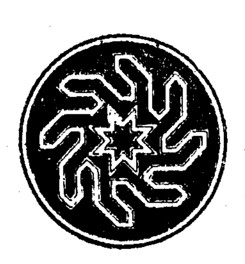
بيد أن الأستاذ المؤلف — وقد نصب نفسه نصيرا ومدافعا عن هيجل — لايكاد يحتمل تلك المحاولات المقصودة التى يبذلها بعض الماركسيين حين يتعمدون« **ازاحة هيجل ، ليظل ماركس وحده فى الصورة**» ! وهو يشير هنا — على وجه الخصوص — الى ما زعمه بعض الماركسيين المتحمسين من أن ماركس وانجلز قد استخلصا المنهج الجدلى من دراستهما الفاحصة للعلوم الطبيعية ، على اعتبار أن موضوعها هو الطبيعة الموضوعية التى هى فى صميمها « جدلية » . ويورد المؤلف أيضا بعض المكتشفات العلمية التي استند اليها انجلز — وهى اكتشاف تحول الطاقة واكتشاف الخلية الحية ، واكتشاف نظرية التطور — لكى يقول لنا ان انجلز لم ير فى كل هذه المكتشفات سوى مجرد « شواهد » أو « أدلة » على صحة الجدل الهيجلى . فلم تكن النتائج العلمية الحديثة — فى رأى انجلز — سوى مجرد تطبيقات للمنهج الجدلى ، ولم يكن التقدم العلمى نفسه سوى دفعة قوية لتطبيق القوانين الهيجلية فى شتى المجالات! (ص٣٢٢) . ويمضى المؤلف الى حد أبعد من ذلك فيقول لنا ان انجلز هو مجرد فيلسوف هيجلى يخبرنا بأن كل تطور العالمين المادى والروحى محكوم بقوانين الجدل لا أكثر ولا أقل . « **وماذا نقول فى رجل لا يخبرنا** عن مصدر هذه القوانين أكثر من الاحالة المستمرة الى كتب هيجل ؟ هكذا قال هيجل ، وهكذا يسير الكون ، ويتم التطور . » (« المنهج الجدلى عند هيجل » ، ص ٣٦٦) !!

ونحن لا نريد أن نقع فى خطأ مماثل لذلك الذى وقع فيه الاستاذ امام حين أدى به دفاعه عن هيجل الى التجنى على كل من ماركس وانجلز ، وانما حسبنا أن نقول ان ارتباط الجدل الماركسى بالكثير من المكتشفات العلمية الحديثة فى القرن التاسع عشر قد أكسبه طابعا ماديا جعله على النقيض تماما من الجدل الهيجلى المثالى . وهنا قد يعترض الاستاذ المؤلف بقوله : « ان الماركسية قد نقلت الجدل الهيجلى كما هو بنصه ، دون أن تقلبه، ودون أن تضيف اليه اضافة واحدة . وبناء على ذلك لا يجوز أن يقال ان هناك ما يمكن تسميته « بالجدل الماركسى » الذى يقابل « الجدل الهيجلى »، وانما هناك الاستخدام الماركسى للجدل الهيجلى ، أو التطبيق المادى للجدل الهيجلى...» (ص٣٣٦) . وواضح من هذا الاعتراض أن الأستاذ المؤلف يقيم تفرقة غير مشروعة بين « المنهج » و « المذهب » عند كل من هيجل وماركس ، لكى يقرر أن « المنهج » عندهما واحد ، فى حين أن «مذهب» الواحد منهما « **مثالى** » ، ومذهب الآخر « **مادى** » . ولسنا ندرى كيف ساغ للأستاذ المؤلف أن يقيم مثل هذه التفرقة ، فى حين أنه هو نفسه قد اعترف منذ البداية بأن « المنهج الجدلى » عند هيجل هو صميم « منطقه » ، وأنه ليس فى المنطق الهيجلى ما يمكن تسميته بالصورة أو الشكل ، بل هناك « علم » له

مادته وصورته معا ، أو موضوعه وشكله معا . وما دام الأستاذ المؤلف بل قد سلم بأن المنطق والميتافيزيقا ــ عند هيجل ــ شيء واحد ، فكيف جاز له بعد ذلك أن يفصل « جدل » هيجل عن « نزعته المثالية » وكأن فى الامكان فصل صورة « المنطق الهيجلى » عن مادته !؟ أليست « المثالية » اذن هى لحمة «الجدل الهيجلى» وسداه ، بحيث قد يعسر علينا أن نتحدث عن « جدل هيجلى » يجيء منفصلا تماما عن ذلك « المذهب المثالى » الذى اتخذ نقطة انطلاقه من عملية التوحيد بين « الفكر » و « الوجود » ؟

الحق أن «ديالكتيك» هيجل قد قام على مسلمة مثالية هامة ، جعلت من «الجدل» كله مجرد عملية تحقق خارجى للفكرة الشامله او الحقيقة الروحية الكليه فى صميم العالم ، بينما نجد لدى ماركس أن العالم المادى موجود فى استقلال تام عن كل عقل ، وان المادة هى الوسيط الذى يتحقق من خلاله التطور الديالكتيكى بأسره . ومعنى هذا أن « جدل الفكر » قد أصبح فى نظر ماركس انعكاسا لجدل الاشياء ، بينما بقيت الأشياء عند هيجل هى نفسها مجرد انعكاس للفكر . ولسنا ننكر أن ماركس قد اصطنع قوانين الجدل الهيجلى ، فقال بالتغير من الكم الى الكيف، ونادى بصراع الاضداد وتداخلها ، وذهب الى القول بنفى النفى ، ولكن هذا كله لا يعنى أن يكون الجدل الماركسى هو الجدل الهيجلى بعينه ، أو ألا يكون ثمة « جدل ماركسى » على الاطلاق !

لقد نظر هيجل الى العالم، والانسان، والتاريخ، نظرة ديالكتيكية ، فأكد حقيقة التطور من خلال الصراع ، وشدد على القوة المحركه للأهواء ، أو الانفعالات البشرية، ونادى بأن من شأن تلك القوة أن تحدث نتائج لم تكن مقصودة على الاطلاق ، وأبرز ما تنطوى عليه الثورات المفاجئة والانقلابات العارضة من سخرية تاريخية ! ولكن هذه «النظرة الديالكتيكية » الى الوجود لم تتخذ ــ عند هيجل ــ أى منهج علمى صارم ، لأن هيجل لم ير فى «الجدل» منهجا علميا دقيقا يمكن عن طريقه التنبؤ بمستقبل الأحداث. ولعل هذا ماحدا بأحد الباحثين الى القول بأن « هيجل نفسه لم يستخدم الجدل مطلقا كأداة للتكهن أو التنبؤ بأى شيء كائنا ما كان ، فضلا عن أنه لم يرد للجدل أن يفهم على هذا النحو . فلم يكن «الجدل» عنده بمثابة «منهج علمى » صارم ، وانما كانت معظم استنباطاته لاحقة على التجربة ، منتزعة من صميم الواقع



وبعبارة أخرى ، فان أقصى ما يمكن أن يقال عن الجـدل الهيجلى نه كان « منهج عـــرض » method of exposition لكنه لم يكن بأى حال من الأحوال « منهج كشف » : method of discovery ويلاحظ كاوفمان — W. Kaufmann : « Hegel ». موضع آخر — أن ماركس قد وجد فى « الجدل » منهجا علميا صارما نستطيع عن طريقه وضع بعض التنبؤات عن المستقبل ، فى حين أن هيجل — على العكس من ذلك — قد ذهب الى أنه لابد للفلسفة من أن تحصر نفسها فى دائرة «الحاضر» و «الماضى» وحدهمـــا ، دون التورط فى التنؤ بأى شىء عن المستقبل ! وفى هذا يظهر الفارق الكبير بين جدل هيجل وجدل ماركس ، خصوصـــا اذا عرفنا أن الجـــدل الهيجـلى لم يكن فى يوم من الأيام ذلك « المنهج العلمى » الصـــارم الذى اراد ماركس والماركسيون من بعده أن يتخذوا منه أداة لدراسة « الانتاج » وفهم طبيعة « الظروف المادية » ٠

بيد أن هذا لا يمنعنا من القـول بأن كلا من ماركس وانجلز قد حرص على تأكيد أهمية «الجدل» أكثر من حرصه على تأكيد أهمية «المادية» كما أن كلا منهما قد اهتم بالجانب «التاريخى» أكثـر من اهتمامه بالجانب «الاقتصادى» المحض ، فى ماديته الجدلية التاريخية ، كمـا لاحظ لينين — بحق — Lénine : « Matérialisme et empirico-criticisme » اذا سلمنا مع المؤلف بأن الماركســية قد رفضت الكثير من الأفكار الهيجلية — كالفكرة الشاملة ، والعقل ، والروح ، والمطلق ٠٠ الخ — فاننا لن نستطيع أن نوافقه على أن « الجدل الماركسى ومقولاته ليس شيئا آخر غير الجدل الهيجلى ، وأن الماركسية تبنت الجدل الهيجلى ، كما هو ، دون أن تقلبه أو تعكسه ٠ » (ص ٣٥٧) والرأى عنـــدنا أن مذهب أى فيلســـوف لا ينفصـــل مطلقـــا عن منهجـــه ، بل ان « المذهب » هو « المنهج » نفسه مطبقا ، أو هو «المنهج» تحت محك التجربة٠ ولسنا ندرى كيف جاز لمؤلف كتاب «المنهج الجدلى عند هيجل » أن يزعم بأن « المنطق الهيجلى يخلو من المثالية والمادية معا » (ص ٣٥٨) ، فى حين أن هذا المنطق — بحكمه علما له مادته وصورته — ينصب أولا وقبل كل شىء على « الحقيقة المطلقة » أو « الفكرة الشاملة » Idee وهذا ما فطن اليه المؤلف نفسه فقد عاد يقول انهيجل فيلسوف « مثالى » يرى أن تطور المعرفة البشرية صورة من صور التطور الجدلى للفكر ٠٠٠ (ص ٣٦٥) ٠ على أننا لا نلبث أن نجد المؤلف نفسه — بعد كل هذا الجهد الشاق الذى بذله فى سبيل التوحيد

بين الجدل الهيجلى والجدل الماركسى — يعود فيحمل على «الجدل الماركسى» ويتهمه بأنه ليس الا تشويها للجدل الهيجلى ! وهذا ما عبر عنه المؤلف بقوله : « ان انجلز أساء فهم الجدل الهيجلى ، وطبقه تطبيقا أعوج ، حين حطم الرأس، وفرض على الجسم السير بلا عقل وبلا وعى ٠ ولعل هذا ما كان يعنيه هوك حين قال ان انجلز أخـــذ من الجدل الهيجلى أكثر بكثير مما أستطاع أن يهضم ٠ ونقول أيضـا ان الماركسية حين جمعت بين المنطق الهيجلى والمادة قد فرضت على « الماكينة » أن تعمل بوقود عريب عنها — كما يقول فيندلى — ٠ » (ص ٣٦٦) — ويعجب المرء كيف يزعم المؤلف أن انجلز قد أســاء فهم الجدل الهيجلى ، بعد أن قرر هو نفسه من قبل أن الماركسيه قد نقلت عن هيجل **نصـــا وروحا** ٠ (ص ٣٢٥) ، وبعد أن أشـاد بانجلز على وجه الخصوص لأنه اعتبر منطق هيجل (بوصفه دراسة لصورة الفكر ومقولاته) « عملا لم يضطلع به أحد منذ ارسطو غير هيجل » (ص ٣٢٦) !! ولا يمكن أن تكون حملة المؤلف على انجلز راجعة الى نزعته المادية (فان نظرة المؤلف مركزة على المنهج ، لا على المذهب) ، فضلا عن أنه هو نفسه قد أشار من قبل الى أن جهد الماركسية ـ بالقياس الى الفلسفات المادية السابقة — قد انحصر فى اضافتها للجدل الهيجلى الى المفهوم المادى عن الطبيعة والعالم (ص ٣٢٦) ٠ ولسنا نفهم — بعد هذا وذاك — كيف يكون «الجدل» وقودا غريبا على «الماركسية» مادام المؤلف قد زعم أن « المنهج الديالكتيكى » مجرد « أداة منهجية » تصلح للمادية كما تصلح للمثالية واذن فان قول الكاتب بأن انجلز « **قد حطم الرأس وفرض على الجسم السير بلا عقل ولا وعى** » قول متعارض تماما مع كل ارادته الســابقة ؛ وهو لا يمكن أن يستقيم الا مع فلســفة مثالية تضـع « الجدل » فى نطاق «النزعات التصورية» **وحدها**٠ ولعل هذا ما ذهب اليه مثلا الفيلســوف الروسى **نيقولاى برديائيف حين قال ان** المادية الجدليـــة تناقض فى الحدود ٠ وذلك لأنه لا يمكن أن يكون ثمة « ديالكتيك » للمادة ، ما دام « الديالكتيك » يفترض « اللوغوس » ، ويســتلزم « المعنى » ٠ فليس من الممكن اذن أن يكون هنــاك ســوى ديالكتيك « **الفكرة** » ، **أعنى جدل العقل** » ٠ Berdyaev : « Origin of Russian Communism ».)

على أن ميـــول المؤلف العدوانيـــة لا تقف عند حد مهاجمة الجدل الماركسى والحملة على أنصاره، بل هى تمتد أيضا الى الجدل الهيجلى نفسه (على وعلى أعدائى يارب !) ٠ وآية ذلك أننا نراه فى



الفصل الثانى من الباب الرابع (الموسم باسم نقد وتقدير) يساير معظم خصوم الهيجليه فى الحملة على « الديالكتيك الهيجلى » فيقول تارة انه ينطوى على مغالطه منطقية واضحه فى فهمه لطبيعة «الكلى»، ويقول تارة أخرى انه لا ينتقل انتقالا منطقيا مشروعا من « المجرد » الى « العينى » . ويزعم حينا أنه يشوه معنى « السلب » ، بينما يدعى حينا آخر أنه يوحد بين نطاق « الفكر » ونطاق « الوجود » دون ما أى أساس ميتافيزيقى مقبول .. الخ . ولا يتسع المقام هنا لمناقشة الكثير من الاعتراضات التى وجهها الأستاذ المؤلف الى «منهج هيجل الجدلى » ولكن حسبنا أن نقول ان الكثير من هذه الاعتراضات يستند الى«وجهات نظر» متباينه، وكأن المؤلف قد حشد كل الانتقادات التى وجهت الى جدل هيجل، دون العناية بتحديد موقفه الخاص من تلك الانتقادات ! ومن هنا فقد اتسمت بعض مآخذه على الجدل الهيجلى بطابع فلاسفة التحليل حينا ، وطابع فلاسفة « البرجماتية » حينا آخر ، بينما اصطبغت حملاته على المنهج الجدلى تارة بصبغة وضعية معادية لكل اتجاه ميتافيزيقى ، وتارة أخرى بصبغة تاريخية زمانية ترى أن هيجل قد أغفل تسلسل المذاهب الفلسفية فى التاريخ .. الخ . واذا بنا نصل — فى خاتمة المطاف — الى هذه النتيجة العجيبة التى لم يكن ثمة شىء يؤذن بها على الاطلاق ، ألا وهى « أن المنهج الجدلى عند هيجل ليس منهجا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة »! (ص ٣٩١) . وبعد أن كان المؤلف قد عارض رأى كوجيف القائل بأن المنهج الهيجلى ليس منهجا جدليا وانما هو منهج وصفى ، نراه يعود فيأخذ صراحة بهذا الرأى ، معللا رفضه السابق له بقوله انه لم يكن قد عارضه الا من وجهة نظر هيجل نفسه !! (ص ٣٩١) . ثم لا يلبث المؤلف أن يعتنق وجهة نظر أخرى للأستاذ كاوفمان فيقول: «ان هيجل كان يرى أن الفلسفة لابد من أن يكون لها منهجها الخاص : « وكان يكتب أحيانا كما لو كان لديه مثل هذا المنهج ، لكن الواقع أن ذلك لم يكن صحيحا . وبدلا من أن يعترف هيجل بأنه ليس لديه منهج ، أخرج لنا ما يسمى عادة بالاستنباطات الجدلية ؛ وهى وان كانت تختلف من حاله الى أخرى ، فانها تشترك جميعا فى محاولة الظهور بمظهر الصرامة المنطقية بطريقة أو بأخرى . » (Kaufmann : « Hegel, 172-173).

والأستاذ كاوفمان نفسه يعترف بأن وجهة نظره هذه تتعارض تماما مع موقف الفيلسوف الانجليزى الراحل **ماكتجارب** ؛ وأما الأستاذ امام فانه يأخذ بوجهة نظر كاوفمان ، بعد أن سبق له — فى مقدمة رسالته — أن أشاد بوجهة نظر ماكتجارب حين كتب يقول : «**ان المنهج الجدلى عند هيجل هو حجر الزاوية فى بناء المذهب ، فلو أننا سلمنا بما قاله هيجل فى المنطق ثم رفضنا بعد ذلك كل ما كتبه، فسوف يكون لدينا مذهب فلسفى ، صحيح أنه لم يكتمل تماما ولكنه مع ذلك يصل بنا الى نتائج غاية فى الأهمية. ولو أننا من ناحية أخرى رفضنا المنهج الجدلى الذى يوصلنا الى الفكرة المطلقة فسوف ينهار المذهب من أساسه ، ذلك لأن هيجل يعتمد فى بقية مذهبه على ما وصل اليه فى المنطق ...**» (« المنهج الجدلى عند هيجل » ، ص ٣٥) . وبعد أن كان السيد امام قد دافع بحرارة عن « المنهج الجدلى » فى معرض حديثه عن موقف الماركسيين من هيجل نراه يعود فيحطم كل ما ابتناه ، لكى يعلن فى النهاية — مع كل من **فندلاى ، وكاوفمان** — أن المرء لا يجد فى كل المنطق الهيجلى سوى بعض الملاحظات الهامة التى قد لاتخلو من قيمة ، أو هو بالأحرى سوى جميع مظاهر التصنع والتظاهر ، دون أن يلتقى فى النهاية بأى منهج واضح يستطيع أن يستخدمه اذا أراد ... (ص ٣٩٢) !!

على أن الشفقة لا تلبث أن تأخذه بهيجل ، وكأن لسان حاله يقول : « لابد لنا فى النهاية من ان « نجبر بخاطر هذا المسكين » !! وهكذا نراه يعود فيحاول الدفاع عن فكرة هيجل فى الضرورة، ودأبه فى التناقض ومحاولته لابراز نشاط الفكر وحيويته ، ونظريته فى الجدل بوصفه مزيجا من الوعى والحوار .. الخ . ثم يقدم لنا المؤلف فى النهاية ثمان نقاط يلخص فيها أهم الأفكار

القيمة التى كشف عنها الجدل الهيجلى ، وهى تدور فى معظمها حول أهمية « العلاقة » فى ابراز تشابك الأفكار والأحداث ، وضرورة الربط بين « الظاهر » و «الباطن» ، وقيمة التطور والحركة فى فهم الأشياء ، وتأكيد المنطق الهيجلى لنسبية المعارف البشرية ، ودور فكرة « النسق الكلى » فى العلم والفلسفة ، وأخيرا وحدة التاريخ البشرى وترابط المذاهب الفلسفية . وتجىء النغمة الختامية للكتاب مفاجأة لم تكن فى الحسبان ، اذ يبرز لنا هيجل بغتة بصورة الفيلسوف «**الواقعى**» الذى أعلن استقلال العالم عن الذات ، وأنكر الزعم بأن الأشياء المحسوسة لا توجد الا فى عالم الوعى أو الشعور ، وركز على موضوعية العالم الخارجى !! (ص ٤٠٠) .

.. تلك خلاصة سريعة لمضمون كتاب « المنهج الجدلى عند هيجل » للأستاذ امام عبد الفتاح امام ، وبقى أن نقول كلمة موجزة عن الكتاب من حيث الشكل . وهنا نجد أن أسلوب الكاتب – فى الحقيقة – أسلوب سهل ممتنع ، لا يخلو أحيانا من اشراق ونصاعة . وليس فى عرض « المنهج الجدلى » – على نحو ما قدمه لنا المؤلف – أى غموض أو تعقيد ، بل هناك – على العكس – وضوح وتبسيط . **وكنا نود لو حرص الأستاذ المؤلف على تجنب الأخطاء النحوية واللغوية ، حتى يجىء العرض سليما ، شكلا وموضوعا . ولكننا – مع الأسف – نلتقى بالكثير من أخطاء الاعراب** ، كقوله مثلا : « وسوف يجد علماء **الطبيعة المحدثين** » (**ص ٣١٨ ، س ١٠**) ، أو قوله : « وسيجد علماء الطبيعة البارزين . » (ص ٣١٨ ، س ١٥) أو كقوله : « وأن يقول **الماركسيين** .. » (ص ٣٤٢ ، س ١٣) ، أو كقوله : « **ذلك لأن هذا المنطق ليس ألا .. عرض بارع** للركائز التى قامت عليها المعرفة البشرية » (ص ٣٥٨ ، س ١٣) .. الخ وحين يقول الأستاذ المؤلف – مثلا – : « لقد رأى ماركس أن جوهر فلسفة هيجل المثالية ليس شيئا غير العرض **النظرى** للعقيدة المسيحية ، مع أن خيطا أحمر من الحاد برومثيوس .. كان يسرى فى كل كتاباته الفلسفية .. الخ » (ص ٣٢٩) . فان المرء قد يظن لأول وهلة أن الكلام هنا يعود على هيجل . فى حين أن المؤلف يقصد هنا ماركس ، لا هيجل!! ولكن كل هذه هنات هينات لا تنتقص من قدر العرض الواضح السهل الذى قدمه لنا الأستاذ امام عبد الفتاح امام فى مؤلفه الضخم (٤٣١ صفحة من لقطع الكبير) .

وأخيرا لا يسعنا سوى أن نشيد بهذا الجهد الأكاديمى الكبير الذى اضطلع به الأستاذ المؤلف حين أخذ على عاتقه شرح « المنطق الهيجلى » ، واستعراض مقولاته ، وبيان مصادر الجدل الهيجلى ، ومناقشة هذا الجدل بين أنصاره وخصومه .. الخ . ولم يفت الأستاذ امام أن يقدم لنا فى ختام كتابه تلخيصا تخطيطيا لمقولات الفصول الثلاثة من كتاب « علم المنطق » لهيجل، كما انه قد وضع بين أيدينا معجما لأهم المصطلحات التى وردت على لسان هيجل ، باللغتين الألمانية والانجليزية . وكذلك قدم لنا المؤلف ثبتا وافيا بعدد كبير من المراجع العربية والأجنبية (من ص ٤٠٥ الى ص ٤١٥) يدور معظمها حول هيجل ، والماركسية ، ويمثل بعضها الآخر مراجع عامة فى الفلسفة . وهكذا جاءت رسالة الأستاذ امام عملا علميا دقيقا ، نرجو أن يتخذ منه طلاب البحوث الأكاديمية عندنا نموذجا يحتذى . **ومهما يكن من أمر تلك النقاط التى اختلفنا بشأنها مع الأستاذ امام ، فسيبقى « المنهج الجدلى عند هيجل » أول خطوة جدية خطاها الباحثون الأكاديميون عندنا فى مضمار « الدراسات الهيجلية »**. ونحن نطمع فى أن تكون الخطوة التالية فى هذا المجال دراسة أكاديمية طويلة الباع لفلسفة التاريخ عند هيجل ، آملين أن يقوم باذن الله – من بين أبنائنا الممتازين – من يأخذ على عاتقه القيام بمثل هذه الدراسة الجادة ، سائرا على نهج الأستاذ امام عبد الفتاح امام الذى فتح السبيل أمام غيره من الباحثين!

زكريا ابراهيم

التكنولوجيا ومستقبل البيئة الطبيعية

تأليف : ا . زابلين
ترجمة : زكريا فهمي

ان القول بأن الانسان يعيش على الارض حقيقة مسلم بها ، ولكن هذا القول ينبغي أن يكون اكثر تحديدا ، فنقول ان الانسان يعيش فى نطاق قشرة الارض الرقيقة التى نجح اول رواد الفضاء فى الخروج منها فى السنوات الاخيرة فقط . هذه القشرة ، التى تعرف فى الجغرافيا الطبيعية باسم « المجال المولد للحياة » (المجال البيوجينى) biogenosphere تحتوى على مواد فى الحالة الصلبة ، والسائلة ، والغازية . وفى نطاق هذه القشرة ، حدث نشوء المادة وتطورها قبل ظهور الحياة على الارض . ولم يكن لارادة الانسان دخل فى تكون المجال المولد للحياة ، ولكن الجنس البشرى « ورث » ظاهرة شديدة التعقيد يرتبط بها « بروابط الدم » ، وينبغى وضع سماتها فى الاعتبار .

وعلى ذلك ، فان مشكلة « الانسان والطبيعة » يمكن وضعها فى موضعها الصحيح ، اذا ما ردت الى مشكلة « الانسان والمجال المولد للحياة » .

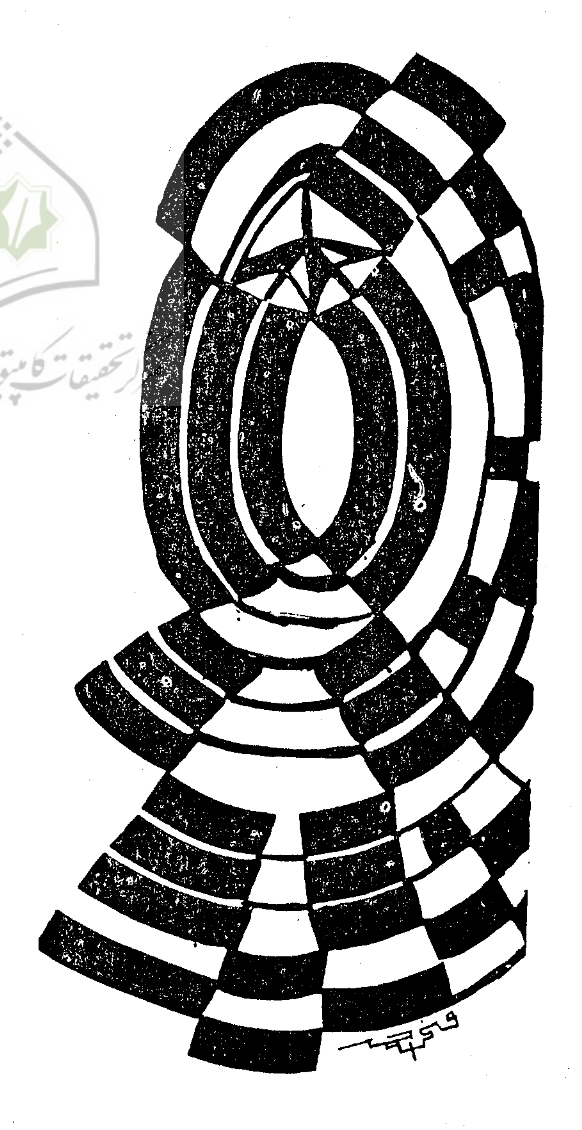
وقد ادى تطور الجغرافيا من الوصف الى التحليل والتركيب ، وبلورتها ، فى السنوات الاخيرة فقط ، الى علم نظرى ، ادى الى تعقيد الموقف فى هذا الميدان . ففى حين ان اعم القوانين التى تتحكم فى تطور المجال المولد للحياة واضحة ، فان تفسيرات الاحداث الكبيرة التى شملت الكوكب بأسره والتى مرت بحياة المجال المولد للحياة ظلت ، كلها تقريبا ، موضع جدال ، ولا تزال الفروض المتعارضة تقدم بشأنها بين الحين والحين .

ونذكر على سبيل المثال أن علماء الجغرافيا الطبيعية كانوا ، حتى وقت قريب جدا ، يتوخون منتهى الحرص فى تقدير معدل التغيرات المناخية . وكانوا ، مثلا ، يعترضون عادة على المحاولات التى تبذل لتفسير الهجرات السكانية الكبيرة التى حدثت فى تاريخ الانسان على اساس سوء الاحوال المناخية . ولكن ثبت الآن على نحو قاطع أن الصحراء الكبرى قد تحولت مرتين فعلا أمام أنظار الانسان الى منطقة مزهرة تتوافر فيها المياه (كانت افراس الماء تعيش فى انهارها) ، وعادت ثانية فتحولت مرتين الى صحراء ، مسببة هجرات على نطاق هائل فى تلك الازمنة .

فهل يمكننا ان نؤكد بثقة مطلقة ان المناخ لن يسوء الى حد بالغ فى منطقة او اخرى من مناطق الكرة الارضية ؟ اننا نستطيع اليوم بسهولة تامة ان نفسر وجود الصحراء الكبرى ، مثلا ، على اساس خصائص الدورة الجوية ، وانتشار التيارات الهوائية الهابطة فى هذه المنطقة . ولكن كيف حصلت الصحراء الكبرى ، مرتين فى فترة تاريخية قصيرة ، على كميات وافرة من الماء ، وتحولت الى منطقة مزهرة ؟ الواقع أن فهم هذا التطور امر هام بالنسبة الى التنبؤ بمجرى العمليات الطبيعية التى تحدث فى عصرنا .

وقد تأيد فعلا منذ القرن التاسع عشر أن غابات فى العصر الثالث تنمو فى القطب الشمالى ، وجرينلاند ، وسبتسبيرجن ، والجزر السيبيرية الجديدة . وقد مضى الآن زهاء قرن والنزاع محتدم حول اسباب هذا التغير فى المناخ . فبعض العلماء « يزحزح » القطب ، وبعضهم «يحرك» الجزر الى خطوط عرض اكثر اتجاها نحو الجنوب، والبعض الآخر « يوسع » تيار الخليج . ولكن كل تفسير من هذه التفسيرات يثير عديدا من الاسئلة : فلماذا تزحزح القطب او الجزر او اتسع تيار الخليج وازداد عنفوانا ؟

بل ان تطورات هائلة فى حياة الارض ، كالعصور الجليدية ، لم تفسر حتى الآن تفسيرا مقنعا . والاغرب من ذلك ان حججا منطقية بدرجة متساوية تقدم لاثبات أن العصور الجليدية ربما تكون قد حدثت نتيجة ازدياد شدة الاشعاع الشمسي ، او ان الشمس لا علاقة لها اطلاقا بحدوث هذه العصور ، وان تغير الظروف الارضية هو السبب .



وبعبارة اخرى ، فان القوانين المتحكمة فى تطور المجال المولد للحياة ، ((والمسئولة)) عن كل هذه التغيرات ، لم تكتشف بعد . وما دامت القوانين الاساسية لتطور غير معروفة ، فان من الصعب جدا أن نجد طريقنا وسط ذلك الخليط المضطرب من العلل والمعلولات ، وليس من السهل ان نقرر ما الذى يحدث التغيرات العنيفة فى الظروف الطبيعية ، بل الاصعب أن نقدم تنبؤا مدعما بالبراهين للتغيرات الممكنة . وبهذا المفهوم ، فان تطوير نظرية الجغرافيا الطبيعية الى أقصى حد أصبح الآن أمرا ملحا ، خاصة بالنظر الى التقدم السريع للفيزياء النووية التى اثبتت من ناحية المبدأ امكانية الحصول على طاقة نووية حرارية .

فعلى الرغم من المستوى المرتفع لانتاج الطاقة فى أكثر الدول تطورا ، فان كمية الطاقة التى تخص كل فرد فى العالم تبلغ عشر كيلو واط فقط ، وهى كمية ضئيلة جدا . على أن الطاقة النووية الحرارية يمكنها أن تحدث تغييرا جذريا فى هذا الموقف .

ان مفهوم ((التحكم فى المناخ)) منتشر على نطاق واسع ، ولكنه غير دقيق الى حد كبير ، وأضيق مما ينبغى. واذا توخينا الدقة ، فان هذا المفهوم يتضمن التحكم فى العمليات الجغرافية الطبيعية كلها لان المناخ انما هو حصيلة هذه العمليات ، ولا يمكن ، بصفة عامة ، تغيير احد العناصر المكونة للمناخ دون التأثير فى العناصر الاخرى .

فما هى التغيرات التى تحدث فى الطبيعة لو أن شواطىء قارة مر بها ، مثلا ، تيار دافىء بدلا من تيار بحرى بارد ؟ ان واضعى مشروعات عديدة من هذا النوع يجيبون عادة بأن المناخ فى المنطقة الساحلية لهذه القارة يصبح أدفأ ، متيحا بذلك امكانات جديد لتطوير الزراعة .

ولكن تعال بنا نستعرض الاحداث التالية التى وقعت عند ساحل امريكا الجنوبية المطل على المحيط الهادى ثلاث مرات فى السنوات الخمس والسبعين الماضية : أعنى فى عام ١٨٩١ ، وعام ١٩٢٥ ، وعام ١٩٤١ . ان ساحل بيرو يمر به تيار همبولت (أو التيار البيروفى) . وهذا تيار بارد يقوم ، أولا ، بخفض درجة الحرارة على الساحل ، ويؤدى ، ثانيا ، الى زيادة جفاف المناطق البحرية ، والى وجود صحراء ((أتاكاما)) . وهـذا التيار غنى بالبلانكتون أو العوالق (الاحياء المائية الدقيقة التى يسيرها التيار) ، ومن ثم بالاسماك التى تصاد على نطاق تجارى . وفى كل صيف ، ينساب عادة تيار ((النينو)) El Nino الدافىء فى اتجاه تيار همبولت ، حيث يصل الى ((كيب بيانكو)) عند خط عرض ٥٤ جنوبا . ولكن فى بعض السنين ، عندما تهدأ الرياح التجارية الشمالية الشرقية وتحل محلها رياح شمالية غربية يتوغل تيار ((النينو)) الى الجنوب مسافة تزيد الف كيلو مترا تقريبا . حينئذ يحدث ما يمكن ان نسميه تغييرا كلاسيكيا للمناخ : اذ ينحسر التيار البيروفى البارد عن الشواطىء ، ويحل محله تيار النينو الدافىء . وترتفع درجة حرارة هذا التيار عادة حوالى سبع أو ثمانى درجات عن درجة الحرارة العادية فى هذه الاجزاء .

ونتيجة لهذا ، فان كمية الاكسجين فى مياه المحيط تنخفض انخفاضا شديدا (توجد دائما فى الماء البارد كمية أكبر من الاكسجين) ، مما يؤدى الى موت الحيوانات التى تعيش عند أعماق كبيرة من سطح الماء . وتقوم الاسماك عادة بالابتعاد عن الشواطىء أو تهلك ، ويصبح الساحل مفروشا بنفايات بحرية متعفنة . ويؤدى تراكم كبريتيد الايدروجين الناتج عن التعفن الى تسميم الهواء ، ويغطى الماء بطبقة سوداء كريهة الرائحة . وفى أعقاب موت الاسماك، تهجر الشواطىء ملايين عديدة من طيور الفاق (غربان البحر) والقادوس وغيرها . وتهبط العواصف والامطار الغزيرة على منحدرات الجبال العارية التى يسودها عادة جو هادىء صحو . وتعود الصحراء الى الحياة ، وتظهر النباتات المدارية ، وتمتلىء الانهار بالمياه . اما البيوت والمبانى التى شيدت بحيث تلائم المناخ الجاف فانها تنهار، وتغمر الطرق . كذلك تعرى مواسير المياه الرئيسية والاسلاك الكهربائية المطمورة فى التربة ، وتترك المدن القريبة بدون اضاءة أو ماء شرب . وتبدأ الرواسب المتراكمة من سماد ذرق الطير فى التحلل ، وتظهر أنواع كثيرة من الحشرات ، وينشأ خطر فعلى من انتشار الاوبئة ..

هذه التجارب ، التى هيأتها الطبيعة نفسها ، كانت تستمر نحو شهر فى كل مرة ، ولكن حتى هذه الفترة القصيرة ذاتها كانت كافية لاثبات صحة النتيجة التى صاغتها الجغرافيا الطبيعية ، الا وهى أن المجال المولد للحياة جهاز حساس ، ودقيق ، ومتآزر الى درجة أن أقل اضطراب فى سير العمليات الطبيعية (فى المثال السابق الشرقية) يؤدى الى سلسلة معقدة من النتائج . والامر الذى ينبغى أن نتنبه اليه بصفة خاصة هو أن هذه النتائج ليست كلها ملائمة للانسان ، وان كل شىء أعقد بكثير مما يتصوره واضعو المشروعات المختلفة لتغيير المناخ .

والآن فلنتساءل : ماذا يحدث لو اختفى الغطاء الجليدى للمنطقة القطبية الجنوبية ؟ الاستنتاج الطبيعى هو أن ((مناخ الارض يصبح ادفا)) . ولكن حتى فى هذه الحالة فان الامر ليس بهذه البساطة . صحيح ان ذوبان الغطاء الجليدى يؤدى الى ارتفاع درجة الحرارة فى خطوط العرض القطبية الجنوبية الى حد كبير ـ هكذا على الاقل يكون التأثير الاولى . ولكن بعد ذلك يرتفع منسوب المحيط عشرات الامتار ، ويغرق السهول الخصبة ، فيرغم الناس على الانتقال الى المناطق الاكثر ارتفاعا . ويؤدى توغل خلجان المحيط بعمق فى المناطق الداخلية المترامية الاطراف الى جعل مناخ هذه المناطق أكثر دفئا ورطوبة . كذلك تنتشر المستنقعات لان منسوب المياه تحت التربة يرتفع ، فيؤدى بدوره الى تغيير عمليات تكوين التربة ، وطبيعة النمو النباتى ، الخ . وفى الماضى نما الغطاء الجليدى فى المنطقة القطبية الجنوبية بسرعة كبيرة فى الوقت الذى ذابت فيه الثلاجات فى منطقة القطب الشمالى . ومن الممكن أن تتحرك الرطوبة الطليقة فى الاتجاه المضاد ، مسببة أمطارا غزيرة بدرجة غير عادية فى أمريكا الشمالية ، وآسيا ، وأوروبا . ولاشك أن غطاء السحب المغلف للارض يزداد كثافة فى هذه الحالة . وفى الوقت الحاضر يبلغ متوسط درجة الحرارة على الارض حوالى ١٥°م ، ومتوسط نسبة التغيم ٥٠٪ . فاذا ارتفعت نسبة التغيم الى ٦٠٪ ، فان متوسط درجة الحرارة على الارض ينخفض ٥°١٠ . وأخيرا ، فان المنطقة القطبية الجنوبية ، اذا تحررت من ثقل الغطاء الجليدى ، فانها ترتفع الى السطح . والواقع أن الكتلة الارضية الضخمة الموجودة فى خطوط العرض القطبية المرتفعة هى ، فى ذاتها ، مصدر للبرد . وقد قدر انه لو أن هذه الكتلة الارضية قد زاد قطرها الى ٥٠٠ ـ ٦٠٠ كيلو مترا ، فان اعصارا مضادا يتكون فوقها ، وينخفض متوسط درجة الحرارة السنوى لليابسة ، دون أية أسباب أخرى ، ١٠°٥ بالنسبة الى المتوسط الاصلى ، وهذا وحده يكفى لبدء فترة جديدة من التكون الجليدى .

ان هذا ليس الا عاملا واحدا ، ولكن يمكن أن تترتب عليه نتائج كثيرة .

فماذا عن الفكرة الشائعة القائلة بتخليص المحيط القطبى الشمالى من الجليد ؟ والى أى مدى يمكن تحقيقها؟ ان الدراسات التى أجريت على المحطات العائمة فى المحيط القطبى الشمالى تثبت ، على مايبدو ، أن الجليد الطافى فى هذا المحيط ذو طبيعة مترسبة ، واذا قدر له أن يزال

بالطرق الاصطناعية ، فلن يتكون بعد ذلك جليد دائم . فما هي النتائج التى يمكن أن تترتب على ذلك ؟ لاداعى لتعديد هذه النتائج كلها ، لان الامثلة التى سبق أنذكرناها كافية . على أن هناك رأيا يقول ان تخليص المحيطالقطبى الشمالى من غطائه الجليدى قد يؤدى الى تكون جليدى جديد . وتبعا لهذا الفرض ، فان المتوسط السنوى لدرجة حرارة المحيط القطبى الشمالى الخالى من الجليد يكون قريبا من الصفر ، على حين ان البخر من سطح المحيط المكشوف يؤدى الى سقوط ثلجى غزير الى درجة لايذوب معها الثلج أثناء فصل الصيف القصير ، بل يتراكم على الجزر والشواطى متحولا الى ثلاجات . ومما يجدر ذكره فى هذا الصدد أن آخر الدراسات قد أثبتت أن المحيط القطبى الشمالى لم يكن مغطى بالجليد أثناء الفترة التى انتشرت فيها الثلاجات فى أمريكا وأوروبا وآسيا على أوسع نطاق : اذ ظل سطحه خاليا ، وهيأ الرطوبة اللازمةلتكون الاغطية الثلجية فى القارات .

واذا توخينا الدقة ، فانه اذا ووجهت البشريةاليوم بمهمة اذابة الغطاء الجليدى فى المنطقة القطبية الجنوبية أو الجليد الذى يغطى المحيط القطبى الشمالى ، فان العلم لايمكنه ، على النحو الذى يتلاءم مع احساسه بمسئوليته ازاء المستقبل ، ان يحدد أى التغيرات قد تحدث فى الكرة الارضية ، وما اذا كان من الانسب ازالة الاغطية الجليدية جزئيا أم كليا .

ولكن هذه المشكلة ستبرز غدا . والواقع أن الثغرة الفاصلة بين الامكانات التكنولوجية للتحكم فى الطبيعة وبين معرفتنا بالطريقة التى سوف تسلكها الطبيعة المتغيرة ، هذه الثغرة واضحة اليوم تماما . على انه مما لاشك فيه أن هذه الثغرة ستتسع فى المستقبل القريب ، ذلك المستقبل الذى سوف يزود الانسان بالطاقة النووية الحرارية ، ويطالب الجغرافيا الطبيعية بانجاز أعمال أهم حتى من هذه .

والواقع أن عصر الطاقة النووية الحرارية يقترب ، وسوف تدخل المجال المولد للحياة حرارة اضافية بكميات تزداد دوما . وما من شك فى أن هناك حدا جغرافيا طبيعيا معينا لاستخدام الطاقة النووية الحرارية . ومن ثم فالامر متروك لعلماء الجغرافيا الطبيعية أن يقرروا الى أى مدى يمكن أن يرفع متوسط درجة الحرارة داخل المجال المولد للحياة ، وماسوف يترتب على ذلك من نتائج .

ان الاشعاع الشمسى هو المصدر الطبيعى للطاقة اللازمة لجميع العمليات التى تحدث على سطح الارض . ويمكن نظريا (بل عمليا بمساعدة الترانزستورات) تحويل الطاقة الشمسية مباشرة الى طاقة كهربائية . ولكن أليس من الاصوب أن نعول على تزايد استخدام الطاقة الشمسية



على نحو مطرد ، لا على الطاقة النووية الحرارية ، خاصة وان تحويل الطاقة الاولى الى طاقة كهربائية ان يسبب تسخين الكرة الارضية اكثر من اللازم ؟

ان الآراء تختلف بالنسبة الى اهمية الطاقة الشمسية في المستقبل . فمنذ وقت بعيد ارتفعت اصوات تنادى بإنشاء محطات لتوليد الطاقة الشمسية فى المناطق الصحراوية وفي المناطق التى يغمرها ضوء الشمس بصفة عامة . كما ان الترانزستورات تجعل فى الامكان استخدام الطاقة الشمسية على نطاق واسع لسد الاحتياجات المنزلية .

على اننا ينبغى ان نؤكد ان اى تحويل للطبيعة على نطاق واسع يقتضى معرفة عميقة وكاملة بالعلاقات المتبادلة بين العمليات التى تحدث فى المجال المولد للحياة ، وان التغيرات الضخمة فى جزء من هذا المجال تؤثر بالضرورة فى اجزائه الاخرى . فعندما تقل كمية الجليد فى البحار الشمالية ، مثلا ، فان منسوب البحيرات فى افريقيا الاستوائية يرتفع بدرجة ملحوظة ، ولكن منسوب بحر قزوين على النقيض من ذلك ، ينخفض على فترات تتراوح بين سنتين وثلاث سنوات ، كذلك ينخفض منسوب بحيرة ميشيجان في امريكا الشمالية . كما ان ذوبان الجليد فى المحيط القطبى الشمالى يؤدى الى الاسراع بنمو الجزر المرجانية فى الحزام المدارى بالمحيطين الهادى والهندى .

ومنذ وقت ليس ببعيد ، اقترح فى الولايات المتحدة مشروع لتحويل تيار الخليج الدافىء من سواحل اوروبا الى شواطىء امريكا الشمالية . وهذا التيار يؤثر تاثيرا مباشرا الى اقصى حد فى مناخ اوروبا الشمالية ، فهو يؤدى ، مثلا الى عدم تجمد البحار التى تحف بشواطىء سكنديناوه ، ونمو الغابات فى النرويج . اما ساحل الاطلنطى فى امريكا الشمالية فيمر به تيار لبرادور البارد الذى يزحزح خط التندرا الى الجنوب مسافة بعيدة .

فلو ان تيار الخليج قد حول الى الشواطىء الامريكية ، فاغلب الظن ان مناخ ساحل امريكا الشمالية يصبح ادفأ ، ولكن مناخ اوروبا يسوء بدرجة ملحوظة : اذ تحل التندرا محل الغابات ، وتتجمد البحار الشمالية طوال عدة شهور ، وتختفى انواع ثمينة من الاسماك التى تصطاد بكميات كبيرة .

وهذا يعنى انه يتعين على علماء الجغرافيا الطبيعية ، قبل ان يشرعوا فى اعادة تشكيل الطبيعة فى مناطق كبيرة ، ان يتنبأوا ليس فقط بالتغيرات التى سوف تحدث فى المناطق المعنية ، بل ايضا بالتغيرات التى قد تحدث فى مناطق اخرى في اوقات متباعدة . فلو ان موضوع الاذابة الاصطناعية لجليد المحيط القطبى الشمالى قد خرج الى حيز التنفيذ ، لاصبح من الضرورى التنبؤ بالتغيرات التى قد تحدث فى البيئة الطبيعية ليس فقط فى المناطق المجاورة للمحيط القطبى الشمالى ، بل ايضا فى الظروف الطبيعية فى افريقيا الاستوائية ذاتها .

وينبغى ان نضع في اذهاننا المعرفة الهزيلة بالعمليات الجغرافية الطبيعية قد تؤدى الى اخطاء خطيرة فى التقدير ، ترتكب دون اى قصد سيىء . فقد اقترح الامريكيون ، مثلا ، منذ وقت قريب ليس ببعيد ، تفريغ النفايات المشعة فى اعماق المحيط ، معتقدين ان هذه النفايات سوف تبقى هناك الى الابد . ولكن دراسات علماء البحار السوفييت اثبتت ان هناك خلطا رأسيا ناشطا للمياه في جميع ارجاء اعماق المحيط ، ومن ثم فان النفايات المشعة تنتشر فى جميع ارجاء المحيط العالمى وتلوث الجو . وهذا يؤدى الى نتائج ضارة لاحدود لها .

من هنا ، فانه كلما اتسع نطاق تدخل الانسان فى مجرى العمليات الطبيعية ، ازدادت الاعباء التى تلقيها على عاتق العلم مبادىء الانسانية الازمة للجميع .

والانسان لايقوم فقط بتغيير الطبيعة عن قصد ، بل يؤثر ايضا باستمرار فى المجال المولد للحياة لانه يعيش فى نطاقه ويستمد منه وسيلته للعيش . وفضلا عن ذلك ، فان مجال هذا التاثير يتسع باستمرار وبسرعة . فتلك عملية طبيعية لايستطيع اى شىء ، او اى شخص ، ان يوقفها .

فلنسترجع تاريخ الدولة التى انشاتها قبائل «المايا» الهندية التى عاشت فى امريكا الوسطى . فى تاريخ هذه الدولة ، تعرف السنوات الالف الاولى باسم المملكة القديمة ، والقرون الخمسة او الستة التالية باسم المملكة الحديثة ، وربما كانت هذه احدى الحالات التى اجرى فيها التقسيم التاريخى الى «ممالك» تبعا للاقاليم : ففى نهاية القرن العاشر ، هجرت قبائل المايا جميع مدنها وغيرها من الاماكن الماهولة بالسكان . وانتقل شعب باسره الى اقليم جديد ، وشيد مدنا وقصورا جديدة وسط الغابات المدارية البدائية ، وسرعان ماابتلعت النباتات المدارية ارض المملكة القديمة .

هذا الحدث ظل فترة طويلة دون ان يتمكن احد من تفسيره ، واخيرا اتفق معظم العلماء على ان قبائل المايا ، الذين اشتغلوا بالزراعة فى غابات كانت تقطع فيها الاشجار وتحرق ، انضبوا التربة التى كانوا يعيشون عليها ويقتاتون منها ، وارغموا على الرحيل وترك كل شيء . لقد فعل شعب باسره نفس ماكانت تفعله القبائل السلافية كل بضع سنين في العصور الوسطى ، وماظل يفعله سكان افريقيا المدارية

الاصليون حتى يومنا هذا ـ حيث تستنفد التربة حول قرية ما ، فتنقل هذه القرية الى مكان جديد .

واليك مثلا من الحياة الحاضرة ، رواه «ف . بوجوروف» ، وهو عالم بحار سوفيتى قام ، بوصفه عضوا فى البعثة المبحرة على ظهر السفينة «فيتياز» ، بزيارة جزيرة كريسماس فى المحيط الهندى عام ١٩٦٠ . وهذه الجزيرة ، شانها شان بعض جزر اخرى ، غنية بسماد ثمين ، هو الفوسفات ، الذى تستخرجه شركة الفوسفات البريطانية. واليك ماقاله بوجوروف : «لقد ظلت الطبيعة ، طوال آلاف السنين ، تعمل لايجاد هذه الظاهرة الفريدة . ان مجموعة الرياح التجارية تكون تيارات قوية وترفع من الاعماق الباردة مياه مشبعة باملاح الفوسفور والنيتروجين . وتزدهر الحياة بسرعة كبيرة فى طبقات المحيط العليا التى ينفذ اليها ضوء الشمس . وطوال عدة قرون ، ظلت الطيور التى تلتهم الاسماك تترك فضلاتها على الجزيرة ، مالئة بذلك كل الشقوق والتجاويف الموجودة فى الحجر الجيرى . وسرعان ماجفت هذه الفضلات فى المناخ الحار ، وتحولت الى صخر صلب . وبمرور الوقت ، غطى ذلك كله غابة مدارية .

«واليوم تقوم الآلات بقطع الجذوع الضخمة النامية على الهضبة العالية ، وتقترف مجارف البخار القوية السماد الثمين من «الجيوب» المخبا فى الحجر الجيرى . ان كل شيء حى يقضي عليه حيث تمر الآلات . وتبرز الصخور الحجرية العارية «كالاسنان» بعد ان جردت من التربة ، والنجيل ، والعشب ، والاشجار . لقد تساءلنا بصوت يكاد يكون مسموعا : «ماالذى سيحدث للجزيرة ؟» فقال مدير المنجم ، وكانما يقرأ افكارنا : «عندما تصبح الجزيرة كلها هكذا ، لن يجد الرجال مايعملونه هنا» .

هذان المثلان يوضحان ان التبادل بين الانسان والطبيعة لايحل مطلقا عن طريق القيام ، على نحو او آخر ، باعادة مايؤخذ من الطبيعة ، تمشيا مع قانون بقاء المادة . ذلك لان التبادل بين الانسان والطبيعة يتضمن اشد النتائج تباينا ، وهى نتائج قام ويقوم كثير منها بالتاثير على نحو اساسى فى حياة الانسان . ويرجع ذلك الى وجود وحدة ديالكتيكية بين المجال المولد للحياة والانسان ، بحيث ان اى تاثير كبير للانسان فى الطبيعة يؤدى الى تاثير مقابل للطبيعة فى الانسان . ولعل من المناسب هنا ان نتذكر المثل المشهور : «من زرع حصد» .

ان عمليات التعدين المختلفة والقاء الخبث المعدنى يجلبان الى سطح الارض سنويا فى جميع ارجاء العالم مالايقل عن ٥٠٠٠ مليون متر مكعب من الصخر ، اى حوالى ثلث الرواسب الصلبة التى تلقى بها جميع انهار كوكبنا فى المحيط . ويقوم الانسان سنويا ، عن طريق حرث التربة بنقل كتلة من التربة يبلغ حجمها ثلاثة اضعاف حجم كل النواتج البركانية المنبثقة من جوف الارض فى عام . وفى المزارع المجهزة تماما بالمعدات الميكانيكية ، تقوم هذه المعدات باجتياز الحقول عددا من المرات يصل الى ٢٥ مرة فى ظرف عام ، ساحقة التربة وقالبة تركيبها راسا على عقب . وفي السنوات الخمسمائة الاخيرة ، قام الانسان باستخراج مالايقل عن ٥٠٠٠,٠٠٠ مليون طن من الكربون وملايين هائلة من اطنان الحديد . وفى السنوات الثلاثين الاخيرة ، استخرجت من المناجم كمية من المعادن غير الحديدية والمعادن النادرة اكبر من الكمية التى استخرجت خلال تاريخ البشرية السابق باسره وفى القرن الماضى ، «اضافت» المشروعات الصناعية الى الغلاف الجوى حوالى ٣٦٠,٠٠٠ مليون طن من ثانى اكسيد الكربون ، وهى كمية ادت الى زيادة متوسط تركيز هذا الغاز بحوالى ١٣٪ . ويسقط من الهواء على كل ميل مربع فى نيويورك حوالى ١١٢ طنا من السناج كل شهر . وفى الاتحاد السوفيتى ، يسحب من الانهار سنويا حوالى ٥٠٠٠ كيلو متر مكعب من الماء لسد احتياجات الصناعة والزراعة والمرافق العامة ، وهذه الكمية تتراوح بين ٣٠ و ٤٠٪ من كمية المياه السنوية التى تتدفق بانتظام فى جميع الانهار السوفيتية (دون حساب ذروة ارتفاع الماء) .

ومن هنا ، فان لدينا كل الاسباب التى تدعونا الى ان نصف تاثير الانسان فى الطبيعة بانه يضارع فى ضخامته العمليات التى تحدث على نطاق الكوكب باسره .

واليك بعض نتائج هذا التاثير .

ان حرث مساحات ضخمة من الارض يصحبه تآكل التربة . ونتيجة لذلك ، اصبح مايربو على ٥٠ مليون هكتار من الارض فى ارجاء العالم غير مناسب تماما لمزيد من الاستخدام في الزراعة . وفضلا عن ذلك ، فان الزراعة مازالت تفقد سنويا ملايين الهكتارات من الاراضى التى كانت خصبة يوما ما . وفى الولايات المتحدة ، تتجاوز المساحة الاجمالية للاراضى المتآكلة ٤٠٠ مليون هكتار ، اذ تنجرف سنويا من الحقول والمراعى ٣٠٠٠ مليون طنا من التربة السطحية . وفى افريقيا ، ادى الحرق المستمر للنباتات الى زحف الصحارى على اراضى السافانا ، ومن ناحية اخرى ، حلت مناطق كبيرة من اراضى السافانا محل الغابات المدارية المدمرة . وفى عام ١٩٦٠ ، هلكت المحاصيل المزروعة فى ملايين عديدة من الهكتارات او اعطيت عطبا شديدا نتيجة للعواصف الترابية التى هبت على المناطق الجنوبية فى الاتحاد السوفيتى . ويزال سنويا اثناء تطهير القنوات فى الاتحاد السوفيتى حوالى ١٢٨ مليون مترا مكعبا من الغرين الناتج عن تآكل التربة . وفى وقت ما ، كانت الغابات تشغل حوالى ٧٠٠٠ مليون هكتارا فى العالم ، واليوم لاتشغل الا نصف هذه المساحة تقريبا . وفي الولايات المتحدة ، لم يبق

الا ثلث المساحة المزروعة بالاشجار المكتملة النمو ، ولم يحافظ الا على نسبة من الغابات البكر لاتتجاوز ١٠٪ . وفى وقت ما ، أدى النمو النباتى الى خفض كمية ثانى اكسيد الكربون فى الجو خفضا شديدا . اما اليوم ، كما سبق أن اشرنا ، فان عملية عكسية تحدث على قدم وساق . وثانى اكسيد الكربون غذاء للنبات ، وينظر الاخصائيون الى كميته المتاحة على انها الحد الادنى اللازم لنمو النباتات الارضية . وأغلب الظن أن الانسان يقوم ، عن طريق اضافته لثانى اكسيد الكربون فى الجو ، بزيادة كثافة نمو النبات. ولكن ثانى اكسيد الكربون ، الذى يحتفظ بالطاقة الشمسية المنعكسة من الارض ، «يسخن» هذه الارض . وتبين بعض التقديرات انه اذا حوفظ على المعدلات الحالية للنمو الصناعى (وهى قطعا سترتفع) ، فان ثانى اكسيد الكربون سوف يرفع درجة حرارة الجو الى مستوى زائد عن الحد المعقول فى غضون مائتى عام . وتعد كمية ثانى اكسيد الكربون التى أضيفت فعلا الى الجو كافية لرفع متوسط درجة حرارته بمقدار يتراوح بين درجة ودرجة ونصف الدرجة .

وبعبارة أخرى ، فان « رد فعل » الطبيعة على نشاط الانسان الاقتصادى قد أصبح أيضا على نطاق كوكبى .

ان شعبا بأسره كان يستطيع فى الماضى أن يهجر ارض مملكته الناضبة ، ويرحل الى مكان جديد . اما وقد اتخذ نشاط الانسان الاقتصادى الآن نطاقا عالميا ، فان من الضرورى ، حتى فى الوقت الحاضر ، ان نفكر على أساس كوكبنا بأسره : اذ ليس من السهل أن نرحل عنه .

ويمكننا أن نتصور الجنس البشرى والمجال المولد للحياة على انهما « شريكان أبديان » يتفاعلان بعضهما مع بعض باستمرار . على أن التبادل بين الانسان والطبيعة لايمكن التعبير عنه بصيغة « الاخذ والعطاء » ، بل هو يفترض مقدما التدخل غير المتعمد فى مجرى العمليات الطبيعية ، وكل ما يترتب على هذا التدخل من نتائج .

وهناك عدد ضخم من المؤلفات يصف تأثيرا أو آخر من التأثيرات التى يحدثها الانسان فى الطبيعة . كذلك فان أحدا لاينكر ، بالطبع ، تأثير الطبيعة فى الانسان أيضا . على أنه يتعين علينا ، دون أن نقلل من أهمية المادة العلمية المتراكمة فى هذه المؤلفات ، أن نؤكد أن العلم كان ، حتى وقت قريب ، يسجل «النتائج» ويتجاهل «الاسباب» . ولقد قامت علوم مختلفة بدراسة مختلف صور التأثير المتبادل بين الانسان والطبيعة ، ولكن ليس هناك علم قام بدراسة تفاعل المجتمع البشرى مع المجال المولد للحياة ، أى مع الطبيعة ، بوصفه عملية تاريخية طبيعية واحدة ، أعنى بوصفه صورة خاصة من صور الحركة التى تحدث فى كوكبنا

ولايخفى أن هذه العملية ، شأنها شأن كل عملية موضوعية، لها قوانينها الخاصة . على أن هذه العملية لايمكن ارجاعها الى القوانين المتحكمة فى تطور المجتمع أو المجال المولد للحياة كل على حدة ، ولايمكن بالاحرى ارجاعها الى مجموع القوانين الاجتماعية والجغرافية الطبيعية : اذ ما من شك فى أن هنالك علاقات خاصة تكتنف المجال الكامل للظواهر والروابط المميزة لعلاقة الانسان والطبيعة . والواقع أن التفاعل المتبادل بين المجتمع البشرى والطبيعة ، وتطورهذا التفاعل ، يخضعان لقوانينهما الخاصة المميزة التى لانعرفها معرفة كاملة ، والتى تعمل على نحو مختلف فى الظروف التاريخية والطبيعية المختلفة .

اننا نعيش فى فترة تتميز بتغير شديد فى صور التفاعل بين المجتمع البشرى والطبيعة ، فترة يمكن أن توصف بأنها طفرة . بل اننا فى الواقع نشهد نهاية العصر الحديدى. فقد شهد القرن الماضى ذروة استخدام الحديد النقى . اما اليوم ، فان مواد أخرى ، الى جانب الانواع المختلفة من سبائك الحديد ، تكتسب أهمية تزداد دوما - مثال ذلك السبائك الخفيفة القائمة على الالومنيوم والمغنسيوم واللدائن ولنناقش معا لغز أصل النفط ، وهو لغز طريف للغاية . ان مخزون النفط فى العالم سوف يستنفد تقريبا ،حسب بعض التقديرات ، فى العقود الزمنية القليلة المقبلة . ولو صح هذا ، لحدثت تغييرات قاطعة فى صور التفاعل المتبادل بين الانسان والطبيعة(ظل الناس يستخدمون النفط منذ أقدم العصور) . هذه التقديرات قائمة على النظرية العضوية لاصل النفط ، وهى نظرية تقول بأن المخزون من بقايا النباتات والكائنات العضوية الدقيقة فى الارض محدود كميا ، ومن ثم فان هناك حدودا للناتج المشتق من هذا المخزون ، ألا وهو النفط . على أن التيار قد أخذ فيما بعد يتحول فى صالح النظرية غير العضوية القائلة ان النفط يتكون باستمرار فى جوف الارض . فاذا ثبتت صحة هذه النظرية ، لكان معنى هذا أن مخزون النفط لايكاد ينضب فعلا . ولا حاجة بنا الى القول ان حسم هذا النزاع أمر على جانب كبير من الاهمية بالنسبة الى مستقبل الانسان .

اما الفحم ، فليس هناك مايدعو الى القلق بشأنه حتى الآن ، لان المخزون منه ضخم بدرجة كافية . ولكن استخدام الفحم والنفط كوقود هو ، من حيث المبدأ ، أمر غير منطقى : لان كليهما مادة خام ثمينة بالنسبة الى الصناعة الكيميائية . وفى المستقبل ، بعد أن تصبح الطاقة النووية الحرارية فى طليعة المصادر التى تمدنا بالقدرة ، فان الفحم والنفط سوف يستهلكان تماما فى الصناعة الكيميائية .

ولن ينقضى وقت طويل حتى تستنفد تقريبا المعادن النافعة الواقعة على سطح الارض ، أعنى فى الكيلومترات

الاولى من قشرة الارض . وسوف يتقصى هذا طرقا جديدة كل الجدة لاستخراج المعادن . هذه الطرق يقوم باستنباطها وتطبيقها علم هندسة الارض ، وهو فرع جديد من فروع العلم والهندسة نشأ عند نقطة اتصال الجيولوجيا ، والتعدين ، وعلم كيمياء الارض ، والهندسة الكيمائية . وهناك ايضا علم آخر يرجى منه الكثير ، هو علم الهندسة الارضية الحيوية . هذا العلم يقوم بتحسين طرق لاستخدام الكائنات العضوية الدقيقة في الحصول على مواد صناعية خام منوعة (كالحديد ، والمنجنيز ، والمعادن النادرة ، واليود ، الخ) .

ولن يمضي وقت طويل حتى يصل استخدام الخشب كمصدر للطاقة الى منتهاه . ويرى كثير من العلماء ان التحكم في عملية التمثيل الضوئي ، وخاصة في استخدام الطحالب العالقة بالماء ، يقدم علاجا شاملا قادرا على تعويض التلف الذي لحق فعلا بالغابات والاراضي المزروعة . وعلى اية حال ، فان مما لاجدال فيه ان السيطرة على عملية التمثيل الضوئي ستجعل في الامكان الحصول على الكميات الاضافية اللازمة من المواد العضوية ، على حين ان المساحات المائية الهائلة التي تغطي صفحة البحار والمحيطات سوف تصبح مناطق زراعية . واغلب الظن ان العلاقة الاقليمية بين الانسان والطبيعة سيتغير طابعها في المستقبل : اذ سوف تحول الارض اساسا للصناعة ومختلف انواع الانشطة ماعدا الزراعة ، التي « ستنزلق » ، ان جاز هذا التعبير ، الى البحار والمحيطات ، وان كان هذا التقسيم لن يكون مطلقا .

والواقع ان كثافة الحياة وقدرتها الذاتية على التكاثر على بكثير في المحيط منها في اليابسة ، فاكتمال نمو الفيل يستغرق اربعين عاما ، اما في حالة الحوت فلا يستغرق الا سنتين وتجديد الغابة يحتاج الى عشرات السنين ، على حين ان الطحالب العالقة في المحيط تنتج عشرات الاجيال في موسم واحد . ويمكن الحصول على المنتجات النباتية والحيوانية من المزارع البحرية بكميات اكبر كثيرا من الكميات التي يمكن الحصول عليها من المزارع الارضية .

وهناك سبب آخر يجعل زراعتنا النباتية التقليدية غير مجزية الى حد كبير . ذلك لان الظروف السائدة في اليابسة ادت الى تعقيد تركيب النباتات ، وهي اعضاؤها كل على حدة . فالانسان ، مثلا ، يزرع الشيلم ، وهذا النبات له جذور ، وساق ، وسنبلة ، وحبوب — هي التي يزرع من اجلها النبات باسره . ومن ثم ، فاننا لانستخدم الا جزءا صغيرا من الكتلة الكاملة للنبات (مع صرف النظر عن استخدام القش — اذ اننا نبحث فقط في طعام الانسان) ، بينما يضيع الباقي . ويكفي ان تدرك ان جذور اربعة نباتات فقط من نبات الشيلم ، وشعيراتها الجذرية ، يمكن ان تحيط بالكرة الارضية كلها عند خط الاستواء . اما



في حالة النباتات البحرية فان الامر يختلف اختلافا تاما : اذ يمكن الانتفاع بهذه النباتات انتفاعا تاما ، اى مائة في المائة .

كذلك فان اعتبارات «المساحة» لها نصيب من الاهمية ليس بالقليل : اذ ان الارض لاتوجد بها مساحات كبيرة من «اليابسة» ، ومع نمو المدن والمشروعات الصناعية وغيرها، فان «سعر» الهكتار سوف يرتفع باطراد .

وايا كان الامر ، فان الانسان سوف يرتبط بالمحيط في المستقبل بروابط اشد عمقا بكثير ، وعلى انحاء اكثر الى حد كبير ، وهذا يلقى بالفعل على عاتق العلم مسئولية مؤكدة .

واخيرا ، فان الحاجة الى بحث المشكلات الاجتماعية الطبيعية بتفصيل يمليها ايضا تزايد السكان . فاليوم يعيش في كوكبنا ٣٫٠٠٠ مليون نسمة ، ثلثهم يقتاتون على غذاء ناقص باستمرار . وعلى اساس حسابات واقعية تماما ، فان سكان العالم سوف يرتفع عددهم في السنوات المائة المقبلة الى ٨٫٠٠٠ ، بل الى ١٠٫٠٠٠ مليون . ولكن ليس معنى ذلك على الاطلاق ان نفكر في الامور من جديد على طريقة «مالتوس» . ذلك لان الجوع، وتراث ظروف اجتماعية معينة ، سوف يختفيان باختفاء انظمة الاستغلال ، ولكن القضاء على الجوع ونقص التغذية الدائمين ، بالاضافة الى التزايد السريع للسكان ، سيؤديان الى زيادة حدة التفاعل بين الانسان والطبيعة بشكل عنيف .

ومن السمات البارزة في القرن الذى نعيش فيه ، ذلك التطور الثورى لكيمياء البوليمرات ، التى تخلق بدائل مختلفة للمنتجات الطبيعية ، كالجلد ، والفراء ، والحرير ، والقطن ، والمطاط ، والخشب ، والمعادن ، والاصباغ الطبيعية . وهذه المنتجات الاصطناعية تحل بسرعة محل المنتجات الطبيعية في حياة الانسان . فليس من الضرورى اليوم لتصنع معطفا من الفراء ان تقتل حيوانا ذا فراء او تذبح شاة . بل ان الناس سوف يتعلمون غدا كيف يحصلون من النفط ذاته على بروتينات ، ودهون ، ومواد سكرية مصطنعة .

هذه العملية التى يستعاض فيها عن المنتجات الطبيعية بمنتجات اصطناعية تمتاز بفائدة عملية أعظم ، بدأت دون ان يشعر بها احد ، اما الآن فقد أصبحت تجرى على نطاق هائل .

ان الدوافع الاخلاقية ليست هى التى تحض الانسان على استخدام الفراء الاصطناعى بدلا من قتل شاة او حيوان آخر ذى فراء . ولكن هذا التطور ينطوى على مضامين اخلاقية وسيكولوجية يمكن ان نحاول تقييمها ، كما يمكننا ايضا ان نحاول ان نتصور كيف ان هذا الانتصار الذى احرزه الانسان على الطبيعة سوف يؤثر فيه وفي مسلكه ازاء العالم الخارجى .

ان اول واهم شيء هو ان استخدام المنتجات الاصطناعية بدلا من الطبيعية سوف يخلص الانسان من الحاجة الى الاعتداء على حياة الكائنات الحية الاخرى ، ومن ثم يؤدى مقدما الى حدوث تحول سيكولوجى في علاقة الانسان بالطبيعة . ولن يتمكن الانسان فعلا من قطع صلته بماضيه البيولوجى الا عن طريق هذه القفزة ، التى سوف تؤدى الى اكتمال تطور الانسان السيكولوجى وظهوره النهائى في العالم الخارجى كنوع خاص من الكائنات .

وسوف يؤدى هذا التحول الاخلاقى والسيكولوجى الى ان يتخذ الانسان من كل شيء حى موقفا اقرب الى الاحترام من موقفه الحالى . هذا الفهم والادراك الجديد للطبيعة سيثرى الانسان الى حد كبير ، ويجعل العالم الخارجى يبدو في نظره اكثر جمالا وقربا ، مما يتيح له ان يكتسب اصدقاء جددا من بين الحيوانات والنباتات ، ويكشف له تماما عن تعقيد جميع صور الحياة .

وعندما يتخلص الانسان من حاجته اليومية الى القضاء على الكائنات الحية ، فانه سيكتشف عددا من أواصر القربى الوثيقة التى تربطه بالطبيعة أكبر كثيرا مما يعرفه الآن .

وايا كان طول الوقت الذى سوف يستغرقه حاول المستقبل ، الذى تكشف لنا الآن الاحتمالات المنتظرة للكيمياء الحديثة عن احد مظاهره ، فاننا يمكن ان نذكر على الاقل مشكلتين سوف يتعين على العلم ان يجد حلا لزما في تلك الايام .

اولى هاتين المشكلتين تتعلق برد فعل المجال المولد للحياة ازاء نشاط المجتمع البشرى ، علما بان هذا المجال يضع الانسان في «قائمة حسابه» منذ الآن . ففى اثناء الحربين العالميتين ، عندما انخفض بشدة صيد السمك في شمال الاطلنطى ، بدات الامراض تنتشر بين الاسماك بسبب «تكدسها» في البحر ، وانخفض متوسط حجمها بشكل ملحوظ . وهذا يبين ان الانسان ينظم سير العمليات البيولوجية في البحر ، وان الطبيعة تكيف نفسها مع نشاط الانسان الاقتصادى .

وبالطبع ، فان الانتقال الكامل الى عالم الاشياء والاطعمة المركبة بالطرق الاصطناعية سيؤدى الى فصم بعض الروابط التى مضى على بقائها وقت طويل ، مما قد

يترتب عليه نتائج غير مستحبة ، خاصة وان هذا الانتقال سوف يسبقه تفاعل اكبر بين الانسان والطبيعة . ومن هنا فاغلب الظن انه سوف يتعين على الجغرافيا الطبيعية ،كى تحول دون حدوث نتائج غير مستحبة ، ان تقيم حلقات جديدة او تعيد الحلقات المحطمة فى سلاسل العمليات الطبيعية .

أما المشكلة الثانية فهى اعادة توزيع المساحات الارضية على سطح اليابسة . والواقع أن اتجاهات حياة الانسان ، التى تمكننا اليوم من القاء نظرة خاطفة على المستقبل ، تبين ان الفكرة التقليدية القائلة بضرورة حرث القارات وزرعها لاتكاد تكون صائبة . ذلك لان ((نقل)) الزراعة من اليابسة الى البحر ، وتطور الكيمياء ، يتيحان لنا أن نفترض شيئا مختلفا : الا وهو أن القارات سوف تشغل ، على الارجح ، بمساحات ضخمة من الغابات ، والمروج ، والحدائق تقع فى وسطها المدن ، وغيرها من المناطق السكنية ، والمصانع . ولكن اختيار المساحات الارضية التى تقام عليها الغابات ، وهو اختيار يتوقف على خط العرض والمناخ ، ليس بالامر السهل ، وسوف يتعين على الجغرافيا الطبيعية وفروعها التى تقوم بدراسة المساحات الارضية ، وخاصة تلك التى من صنع الانسان ، أن تضطلع بحل هذه المشكلة .

لقد أدى تطور الجنس البشرى ، فعلا ، الى احتواء كوكبنا باسره فى فلك نشاط الانسان ، وطبيعى أن تكون الخطوة التالية التى سوف يخطوها الجنس البشرى هى القيام تدريجيا باحتواء الفضاء المحيط بالشمس وغيرها من الاجرام السماوية فى فلك حياة الانسان .

هذا التطور سوف يؤثر ، دون شك ، فى جميع مجالات المعرفة والنشاط العملى . وقد قام العلم والممارسة العملية بتوصيل الانسان ، دون أن يشعر ، الى الفضاء الخارجى ، وهذا دليل آخر على ان هذه العملية طبيعية . ذلك لان الاشياء الارضية قد أصبحت ، فجاة ، غير كافية بالنسبة الى الانسان ، وبدأ يحاكى العمليات الكونية على الارض . فهو قد شعر فجاة بحاجته الى درجات الحرارة الكونية المفرطة فى الارتفاع والمفرطة فى الانخفاض . وقام بادخال الفراغ فى الصناعة ، وهو الحالة التى يوجد فيها الغاز مخلخلا فى الفضاء بين النجوم . وأنشأ صناعة عناصر ماوراء اليورانيوم Transuranium وغيرها من العناصر الكيمائية المصطنعة (التكنتيوم ، والبلوتونيوم ، الخ) ، وهى عناصر لاتوجد فى الارض فى الظروف العادية . وقد تم بعد ذلك العثور على بعض هذه العناصر فى النجوم . ومنذ وقت مبكر يرجع الى الاربعينات ، اتصل شعاع لاسلكى مرسل من الارض بجرم سماوى آخر ، كان مسبير رادار قمرى . وبعد ذلك توالت الاقمار الاصطناعية التى تدور حول الارض ، ثم تصوير الجانب الآخر من القمر ، واطلاق سفن الفضاء .

واليوم تقوم الصواريخ بحمل الاجهزة الاوتوماتيكية الى مسافات تتجاوز حدود الارض وأصبح من الممكن تماما تنفيذ الفكرة القائلة ان الانسان سوف يتمكن لاول مرة ، فى 'المستقبل غير البعيد ، من الوصول الى الكواكب الاخرى . ومن الواضح أن هذه الاجهزة الاوتوماتيكية تقوم بتمهيد الطريق أمام ارتياد العوالم الاخرى .

ومن هنا ، فعندما نبحث اليوم مشكلة ((الانسان والطبيعة)) ، فان الكون ينبغى أن يحتوى فى مفهوم ((الطبيعة)) .

وطبيعى أن نفترض أن الانسان سوف يصل الى كواكب أخرى بعد أن يسيطر على الطاقة النووية الحرارية ، التى يمكن ، من ناحية المبدأ ، انتاجها فى أى مكان . ولكن من السذاجة أن نعتقد أن الانسان سوف يشعر فى الزهرة ، مثلا ، بنفس اليسر والراحة اللتين يشعر بهما فى الارض .

وقد بدأ الانسان فى ابتداع نماذج كونية مصغرة للمجال المولد للحياة . وسوف تكون أولى السفن المسافرة بين الكواكب نماذج من هذا النوع . اذ أن كلا منها سيكون جهازا مكتفيا بذاته مزودا بدورة كاملة للمواد (دورات غازية ، وعضوية ، ومائية) . وسوف ينطبق هذا ليس فقط على السفن المسافرة بين الكواكب ، بل أيضا على الاقمار الصناعية الضخمة من طراز ((سبوتنيك)) . وفى المستقبل القريب نسبيا ، ستبدأ نماذج كونية مصغرة للمجال المولد للحياة فى الدوران لفترة طويلة حول الارض ، ثم تنطلق الى كواكب أخرى لتحصل على معلومات عن طبيعة العوالم الاخرى وامكانات تغييرها . هذه الامكانات سوف يحددها وجود أو عدم وجود مجالات مولدة للحياة فى الكواكب الاخرى .

وهكذا ، فاننا نعود مرة أخرى الى مشكلات الجغرافيا الطبيعية ، ذلك العلم الذى يقوم بدراسة المجال الارضى المولد للحياة . فلقد آن الاوان الآن لتاكيد أهمية هذا المجال بالنسبة الى ارتياد الفضاء . وقد اتفق العلماء بوجه عام على انه أينما سوف يرغب الانسان فى الاقامة فى الفضاء الخارجى ، فانه سيحتاج الى بيئة مماثلة لبيئته الارضية ، وليس من الممكن ايجاد هذه البيئة دون القيام بدراسة مستفيضة للمجال الارضى المولد للحياة . ولكن هل ((من حق)) العلوم الارضية أن تغزو الفضاء الخارجى ؟

يتعين علينا ، للاجابة على هذا السؤال ، أن نرجع الى الماضى . فقد أدى المؤلف الخالد الذى وضعه ((نيكولاوس كوبرنيكوس)) بعنوان ((فى دوران الافلاك السماوية)) والذى نشر فى عام ١٥٤٣ ، الى نسف نظام مركزية الارض ، ووضع الارض ، وهى احدى الكواكب ، فى مكانها الصحيح .

وقد اكد كوبرنيكوس فكرة جديدة على جانب كبير من الاهمية هي فكرة وحدة العالم ، واثبت ان ((الافلاك)) والارض تخضع لنفس القوانين . هذه الحقائق اصابت صميم العلم منذ وقت بعيد . ولكن ليس من الصواب أن تعتقد ان الانقلاب الذي حدث في نظرتنا الى العالم ، وهو الانقلاب الذي بدأه كوبرنيكوس وواصله مفكرون عظام من امثال ((جيوردانو برونو)) و ((جاليليو جاليلي)) ، تقتصر أهميته اليوم على الجانب التاريخي .

فقد ترتبت على فهم كوبرنيكوس للعالم نتيجتان رئيسيتان بالنسبة الى العلم الطبيعي الارضي الاولى انه مادامت الارض جرما سماويا يدور حول محوره ، ويتحرك حول الشمس ، ويخضع لمؤثرات كونية مختلفة ، فان من الضروري أن نتعلم كيف نأخذ بعين الاعتبار هذه العوامل في دراستنا للارض . وهذه بالفعل هي الطريقة التي تطورت بها العلوم الخاصة المتعلقة بدراسة الارض .

ومهما بدا في ذلك من غرابة ، فان الجيولوجيين المتخصصين في علم تشكل الصخور ، مثلا ، كانوا ، حتى وقت قريب جدا ، ينظرون الى الارض على أنها جسم غير متحرك ، وذلك من حيث أنهم لم يكونوا يبحثون عن اسباب تكون الجبال الا في أعماق الارض ، غير واضعين في اعتبارهم على الاطلاق سماتها بوصفها جرما سماويا . وفي العشرينات من القرن الحالي ، كانت فكرة توقف معدل تردد النبضات القلبية على النشاط الشمسي ، ومن ثم على حالة المجالات المغناطيسية الارضية ، كانت هذه الفكرة تبدو سخيفة . أما اليوم ، فان قسما باكمله من أقسام الطب يقوم بدراسة هذه المشكلة . وفضلا عن ذلك ، فان هناك آراء تقدم الآن عن العلاقة بين الاشعاعات الكونية وتطور الحياة على الارض ، وبين النشاط الشمسي والزلازل . والواقع أن الكون لم يبدأ ، على نحو قاطع ، في اقتحام جميع مجالات العلم الطبيعي الارضي الا في أيامنا هذه .

ولكن اذا كانت عملية دراسة العلم الطبيعي الارضي على نطاق كوني عن طريق ادخال العوامل الفلكية الخارجية في نظرية العلم ، اذا كانت قد تطورت ، حتى وقت قريب ، ببطء الى حد ما ، فان الموقف اسوأ حتى من هذا بالنسبة الى النتيجة الثانية التي ترتبت على فهم كوبرنيكوس للعالم هذه النتيجة هي انه نظرا الى أن الارض جرم سماوي ، يحتل نفس المرتبة التي تحتلها الاجرام السماوية الاخرى ، فان معرفتنا بها ليست فقط ذات اهمية محلية محدودة ، بل ايضا ذات اهمية كونية واسعة النطاق . اي اننا اذا اعتبرنا الارض جرما سماويا ، فان من حقنا أن نمد معرفتنا بها الى اجرام سماوية اخرى ذات طبيعة مشابهة لها ، ويمكننا ، عن طريق مقارنة الكواكب ، أن نختبر ونحدد معرفتنا بالارض . والواقع أن تطبيق هذا المبدأ باستمرار يؤدي الى اتمام الثورة التي احدثها كوبرنيكوس في العلم الطبيعي ، والتي تتجلى في ظهور العلوم الفلكية الارضية .

ان الامثلة ((العملية)) التي سبق ذكرها توضح كيف أن العالم الكوني بدأ يتعايش على نحو متدرج وغير ملموس مع العالم الارضي . وقد حدثت في العلم عملية مشابهة ، بل أكثر تميزا في نفس الوقت . ذلك أن العلوم الطبيعية الارضية بدأت تتخذ طابعا كونيا حتى قبل اطلاق أول قمر اصطناعي من طراز سبوتنيك ، مما ادى الى ظهور علوم مثل علم النبات الفلكي ، والجيولوجيا الفلكية ، والجغرافيا الفلكية .

وقد أدى توالي انطلاق الاقمار الاصطناعية وسفن الفضاء الى تثبيت دعائم هذه العملية واسراعها الى درجة أن العلم الطبيعي كاد في أيامنا هذه الا يصبح مركزا على الارض . ومن المؤكد أننا نستطيع الحديث عن مولد ((علم الكونيات الارضي)) بوصفه سمة مميزة لعصرنا . هذا العلم مبحث ذو آفاق واسعة ، يقوم بدراسة التفاعل المتبادل بين الارض والكون ، وينتفع بالمعرفة الارضية في دراسة الفضاء الخارجي . والواقع أن علم الكونيات الارضي هو رد العلم على الضرورة الموضوعية التي يحتم بها التاريخ على الانسان أن يرتاد الفضاء . وهكذا فان العلم الطبيعي يدخل مرحلة جديدة أعلى من مراحل التطور ، وهي مرحلة تتفق مع المرحلة الكونية الحالية لوجود الانسان .

وسوف يكون من الممكن توسيع نطاق الجغرافيا الطبيعية لتشمل الفضاء الخارجي ، والانتفاع بمنجزاتها في دراسة الكواكب الاخرى ، بشرط الا يكون المجال الارضي المولد للحياة تكوينا فريدا ، وان تكون هناك تكوينات مشابهة في الاجرام السماوية الاخرى . والواقع أن المستقبل الكوني للجنس البشري يتوقف على وجود هذه التكوينات (لاسباب مفهومة ، لايمكننا حتى الآن أن نقطع برأي عملي في هذه المسألة الا في حالة كواكب المجموعة الشمسية ، وقد قام العلم فعلا بدراسة هذا الموضوع دراسة كافية) .

ان القمر اقرب الاجرام السماوية الينا ، ليس له مجال مولد للحياة ، أما الزهرة والمريخ فلهما مجال كهذا . والدراسة المقارنة للمجالات المولدة للحياة الخاصة بكواكب المجموعة الارضية هي المهمة العامة المنوطة بالجغرافيا الفلكية . والواقع أن النتائج المتواضعة نسبيا التي حصل عليها حتى الآن في دراسة المجال الارضي المولد للحياة يمكن تفسيرها الى حد كبير على أساس أن هذه الظاهرة الطبيعية المعقدة لم تدرس الا في كوكب واحد . وما من شك في أن القيام بدراسة مقارنة بين القمر ، الذي توقف تطوره عند ((عتبة)) المجال المولد للحياة ، والزهرة ، ((المتخلفة)) في هذا المضمار ، والمريخ ، ((المتقدم)) ، والارض ، سيمكن الانسان من التحكم في العمليات التي تحدث على نطاق كوكبي في المجال الارضي المولد للحياة .

كذلك فان مشكلات كثيرة أخرى سوف تنجلى أثناء الدراسة الجغرافية الفلكية للمجال المولد للحياة . فاذا أمكن ، مثلا ، اثبات أن الفترات الابرد التى تحدث فى الزهرة والمريخ والارض تقع فى وقت واحد ، فان هذا يقدم دليلا عمليا على أن التكون الجليدى أحدثته فى الارض أسباب كونية .

ومن الطبيعى أن عملية دراسة الارض على نطاق كونى لن تمتد فقط الى الجغرافيا الطبيعية والعلوم المرتبطة بها .

فعندما اكتشف ، بمساعدة صواريخ الفضاء ، أن المجال المغنطيسى للقمر ضئيل ، قام العلماء على الفور بربط هذا الكشف بنظريات المغنطيسية الارضية ، وبرز موضوع ادماج علم الفيزياء الارضية فى علم الفلك ، أو ، بمعنى ادق ، استحداث اتجاه فيزيائى أرضي فلكي جديد فى العلم . ويمكننا أن نؤكد دون ماخوف من الشطط أن علم الفيزياء الارضية سوف يتمكن ، عن طريق اندماجه فى علم الفلك ، من حل واحد من أعوص الغاز الطبيعة — واعنى به معرفة أسباب المغنطيسية الارضية والمغنطيسية الكوكبية بصفة عامة .

ومما لا جدال فيه أن علم الكيمياء الارضية ، الذى يقوم بدراسة حركة انتقال العناصر الكيميائية على الارض فى الظروف المختلفة ، سوف ينتفع بمنجزاته على نطاق واسع فى دراسة الزهرة ((الرطبة)) ، والمريخ ((الجاف)) ، والقمر الخالى من الماء ، ويتحول الى علم ((للكيمياء الارضية الفلكية)) . كذلك فان حاجتنا الماسة الى ابتداع نماذج كونية كبيرة للمجال المولد للحياة مزودة بدورة كاملة للمواد تجعل البحوث ((الكيميائية الارضية البيولوجية)) على جانب كبير من الاهمية بالنسبة الى ارتياد الفضاء . والواقع أن مقتضيات الملاحة الفضائية العملية (ابتداع نماذج صغير) أدت الى ظهور ((كيمياء الفضاء الحيوية)) الى عالم الوجود . كذلك فان نفس المقتضيات العملية الخاصة بالملاحة الفضائية قد ادت الى ظهور بيولوجيا الفضاء ، وعلم وراثة الفضاء ، وفسيولوجيا الفضاء بل وسيكولوجيا الفضاء .

واغلب الظن ، من الوجهة العملية ، أن التحويل الواسع النطاق للبيئة الجغرافية على الارض سوف يتفق زمنيا مع أولى الخطوات التى ستتخذ فى اعادة تشكيل البيئات الطبيعية على الكواكب الاخرى ، وسوف ينتفع فى الفضاء الخارجى بالخبرة الارضية على نطاق واسع .

ان الكوكب الوحيد الذى سيتعين فيه ايجاد نموذج كونى للمجال المولد للحياة ، بالمعنى المباشر للكلمة ، هو القمر ، الذى لم ينشأ فيه مجال مولد للحياة بطريقة طبيعية ، ونظرا الى ضرورة الوقاية على القمر من الفراغ الجوى ، والاشعاعات الفضائية ، والشهب ، ودرجات الحرارة المنخفضة والمرتفعة ، فان الطريقة الوحيدة التى يمكن تصورها هى ايجاد نموذج للمجال المولد للحياة تحت قشرة القمر أو داخل هذه القشرة . هذا النموذج سوف يشبه سفن الفضاء ، أعنى أنه سيكون بمثابة نظام مكتف بذاته مزود بدورة كاملة للمواد ، وان كان مقياسه سيكون مختلفا تماما . أما فى الزهرة والمريخ ، فلن يكون من الضرورى ايجاد نموذج للمجال المولد للحياة ، بل تطوير البيئة الطبيعية فى هذين الكوكبين حتى تصل الى مستوى البيئة الارضية .

فهل من الممكن فعلا أن نقترح الآن مشروعا قائما على أساس معقول لتغيير الظروف الطبيعية فى كوكب آخر ، كالزهرة مثلا ؟ الواقع أن الوقت لا يزال ، بصفة عامة ، مبكرا للقيام بذلك . ولكن على الرغم من أن معلوماتنا عن الاجرام السماوية الاخرى هزيلة الى حد كبير ، فان من الممكن أن نقدم بعض الافتراضات .

اننا اذا حاولنا ، نظريا على الاقل ، محاكاة الظروف الارضية فى كوكب آخر ، فان أقرب الامور الى العقل هى أن ننتفع فى تحقيق هذا الفرض ((بتجربة)) الارض نفسها، حيث نجد أن النباتات التى ظهرت فى القارات هى التى حولت الجو . هذه ((التجربة)) الارضية توحى بطريقة لتغيير الظروف الطبيعية فى الزهرة : أعنى أن جلب النباتات الارضية الى الزهرة سيؤدى الى تغيير تركيب الغلاف الجوى هناك .

الواقع أن هذا الامر يبدو منطقيا فى ظاهره ، وهناك مكان لمثل هذه الآراء والافتراضات فى القصص العلمى ، ولكن الامر لا يتجاوز هذا الحد . فطالما أن الزهرة لم تدرس دراسة كاملة ، فانه لا مجال لبحث أية مشروعات علمية بالمعنى الدقيق لتغيير الظروف فى هذا الكوكب .

ان الانسان سيقوم أساسا ، فى الكواكب الاخرى ، بدور الملاحظ والمنظم الذى يستخدم مجموعة متنوعة من الاجهزة الاوتوماتيكية لتحقيق هذا الفرض .

فهل هناك أية حدود مكانية للدراسات الكونية الارضية ؟ لا تكاد توجد حدود كهذه فى الرائع . فسوف يعتمد العلم ، فى دراسته لكواكب المجموعة الشمسية ، على معرفته بالارض . وسوف ينتفع ، فى دراسته لكواكب الشموس الاخرى ، بمعرفته بالنظام الكوكبى لشمسنا . ويجرب هذه المعرفة مرة أخرى فى الفضاء الخارجى . وهذا يعنى أن علم دراسة الكون والارض سوف يبدأ ، فى وضع الاساس العلمى اللازم لاقامة الانسان فى الفضاء الخارجى .

زكريا فهمى

يحيى حقى ..
وصراع الثقافتين

عبد العزيز محمد الزكى

يرى يحيى حقى أن مقالات « دمعة .. فابتسامة » ما هى الا مجرد ذكريات متنافرة لفترات من حياته الفكرية أثناء اتصالاته العديدة بشتى ضروب المجتمعات العربية والاسلامية والغربية .. او مجرد « خواطر متناثرة فى موضوعات شتى لا رابط بينها » مع ان هذه المقالات تعبر فى الحقيقة عن خلاصة تجارب انسانية وثقافية فى فترة حرجة من فترات حياتنا الفكرية تستقل الاحداث المتفرقة والعادات الموروثة والمعتقدات السائدة والصداقات الهامشية والوطيدة لتفسير الواقع العربى والاسلامى فى ضوء ثقافة واسعة جامعة شملت ثقافات الشرق والغرب ..

ولقد عرض يحيى حقى آراءه فى اسلوب أدبى آخاذ يستوحى المنطق الفنى ويبوح فى استيحاء عن انفعالاته الفكرية فى عبارات تصويرية تكاد تحل محل الخطوط والالوان والظلال وترسم الملامح والحركات والحوادث والوقائع فى لوح فنية تمتزج فى ثناياها الاحاسيس بالمعانى وتندمج الانطباعات فى الانتقادات ولاتميز التحليل عن السرد وتبدو ازهى ما تكون عندما تتعرض لحياتنا الشعبية ..

أما عن آراء يحيى حقى وانفعالاته فلا شك فى أنها تنم عن نزعات أصيلة حرة طليقة تتعرض الصدق .. فلا تستسلم للشرق لمجرد انه شرق ولا تنقاد للغرب لمجرد أنه غرب ـ فاعتزازه بالثقافة الاسلامية لم يمنعه من تقدير الثقافة الغربية وتقديره لثقافات الغرب لم يمنعه من أن يستقبح محاكاتها محاكاة القردة .

ورغم أن يحيى حقى أديب فنان فانه لا يتخلى عن دقة اساليب البحث العلمى .. فاذا ما عالج موضوعا معالجة الباحث تعرض الاحاطة الكاملة والدقة فى العرض والاستنتاج .. واسلوبه فى مختلف الموضوعات هو نفس الاسلوب المحكم البنيان .. عباراته متسعة واضحة بسيطة لاتعتمد على البهرج اللفظى وتظهر مهارة حاذقة لاتخلو من صنعة بلغت حد الاحتراف تعرض الفكرة بامانة وصدق فى مختلف أطيافها الوجدانية وتدرجاتها التحليلية وتدخلاتها التاريخية والاجتماعية وتعليقاتها النقدية .. تمكنها من أن تتسرب الى ذهن القارىء فى خفة رقيقة وتأن وطيد ويسر عميق مثيرة الاحاسيس منبهة المشاعر موعية الفكر بما تحتويه من معان وتحليلات وانتقدات دون اصرار أو تزمت وتترك فرصا مفتوحة للاقتناع الذاتى وتتيح مجالات لتطويرها ..

لقد نشأ يحيى حقى فى بيت يتمسك بالمراسيم الاسلامية ـ خصوصا ـ الشعبية منها وعاش فى حى تزدحم به المساجد وتكثر فيه الاحتفالات الدينية ، فشب منذ نشأته الاولى فى بيئة تبعث فيه بنفحات روحية هزت كيانه منذ الصغر واطلعته على عالم غريب كان يحلو له أن يهيم فيه بوجدانه فسمحت هذه الاجواء السماوية وبما تثيره من سحر بانبات الاصول الرومانسية من مكنونات ذاته وأخذت تتعمق جذورها شيئا فشيئا حتى أصبحت اتجاها ثابتا يشكل انفعالاته ويلون وجدانه ويوجه فكره ..

يذكر يحيى حقى أن « أول هزة روحية خبرتها فى حياتى اقترنت بأيام طفولتى ـ ما أبدعها ـ بحفلة المولد النبوى الشريف التى كانت امى ـ عليها رحمة الله ـ تقيمها فى موعدها فى عام » وكان طفلنا ينصت فى نشوة عجيبة الى ملحمة المولد وما يدور حولها من خوارق ومعجزات وما تكاد تصل الملحمة المثيرة الى نهايتها حتى تنتابه انفعالات متضاربة تجمع بين السعادة والحزن وبين الحب والانبهار تشد أعصابه وتلهب دمه .

وهكذا بدأت يقظة يحيى حقى الصوفية وهو طفل فى أحضان حفلات مولد النبى الشريف .. ولما كان يقيم في حى تكثر فيه المساجد والمآذن والآثار الاسلامية وجد نفسه



● إن آراء يحيى حقي تنم عن نزعات أصيلة تتوخى الصدق، فلا تستسلم للشرق لمجرد أنه شرق، ولا تنقاد للغرب لمجرد أنه غرب، فاعتزازه بالثقافة الإسلامية لم يمنعه من تقدير الثقافة الغربية، وتقديره لثقافات الغرب لم يمنعه من أن يستقبح محاكاتها محاكاة القردة.

يتردد عليها لاشباع هذه اليقظة المبكرة فتعلق بروعة مسجد السلطان حسن اذ بهر بمئذنته الجبارة الشاهقة الضخمة.. وبعث القوس الشاهق المحيط بالقبلة فى اعماقه بمشاعر من النشوة والفرح والانبهار ألهبت طاقاته الروحية من ناحية وفتحت ميوله الفنية الدفينة من ناحية أخرى .. ولكن فى هذه المرحلة غلبت اليقظة الصوفية تفتحه الفنى فما أن وصل الى مرحلة البلوغ حتى استولت عليه نزعة شديدة تلح عليه فى طلب التطهير والتخلص من كل ما هو أرضي .. فاذا به يقلع عن الصلاة لانها لاتخلو من مشاركة جسد أرضي وقيد يحد من انطلاقه .. ثم امتنع عن أكل اللحوم وأصبح نباتيا وظن أنه دخل فى سلك الصوفية .. الا أنه لم يستمر معتنقا المذهب النباتى وأقلع عنه بعد أقل من عام بعد أن ادرك انه كان يسعى الى تحقيق انتصار الذات وهو مطلب انانى وأن النباتية لا يمكن أن تهبه طهارة الروح وأن رغبته فى الوصول الى الوجد والسعادة الروحية ليست الا مجرد مشاعر انسان حساس فى قلق مرحلة الصبا عندما تصطدم بالكون والمجتمع ..

ولكن يحيى حقى لم ينكر فضل امتناعه عن أكل اللحوم .. فلقد أكسبه احساسا بالقدرة على اخضاع ارادته ، وجعل ذهنه يتسم بصفاء فى التفكير ، وحثه على قراءة كتب سير أئمة التصوف العربى والهندى والسويدى، فرأى ان الصوفية ((اناس متميزون عن بقية الخلق بهزة روحية عنيفة تستأثر بحياتهم وسعيهم فى الدنيا)) الا أنه ضج من اختلاف المذاهب الصوفية واختلاط مراحل احوالها وخلوها من أى نوع من الاتساق والتناسق ، وداخ رأسه مع اللغة الصوفية فهى فى اغلب الاحيان غامضة ركيكة تجمع بين النثر المسجوع والشعر الغث ، واذا ما شرحت أو فسرت باخت وضؤلت وأتاحت المجال لتلاعب الدجالين ..

وهكذا فان اعجابه بسير الصوفية لم يمنعه من أن يطالب باعادة كتابة التعاليم الصوفية فى صورة تناسب العصر وتفيد فى الكشف عن نظريات اسلامية حديثة تساعد على تطور حياتنا العصرية .. وأن الحياة الصوفية التى تبغى الانتصار على الذات ليست الا ضربا من الانانية ((بينما وطننا محتاج أشد الحاجة .. الى النظرة الواقعية للوصول الى حلول ايجابية سريعة عملية لامراضه المستعصية)) ولم يقصد يحيى حقى من وراء ذلك أن يطرح التصوف جانبا ولكنه رأى أننا ((نستطيع أن نتصوف حين نتبجبح لا حين أن يعضنا الفقر بانيابه)) فاعتبر التصوف نوعا من الترف يجب أن يؤجل الى حين أن يحظى بالحرية والتقدم والرفاهية ومع ذلك فانه رأى أن مسلكه لا يخلو من نفاق فهو يتمنى ان يكون صوفيا دون أن يلتزم بالطرق الصوفية ..

ولقد وجد يحيى حقى غذاءه الروحى فى اهتماماته بالآثار الدينية التى تحولت فيما بعد الى هواية زيارة المساجد والكنائس والاضرحة والمقابر .. وفى قراءاته فى الادب الصوفى .. وفى تأمله حياة المسلمين وما تحتاج اليه من تقدم ورفاهية .. وفى أحضان هذه الاهتمامات نشأت ميوله الفنية وترعرعت حتى ظهر نضجها فى كتاباته الاصيلة ..

ولعل نشأته الاولى فى حى مزدحم بالمساجد من العوامل الاساسية التى دربته على الامعان فى تأمل العمارة الاسلامية حتى الفها ثم تكونت عنده هواية زيارة الآثار الدينية على اختلافها .. فزار ما تبقى من تكايا الصوفية فى القاهرة الا أنه لم يجد فى حياة الدراويش فى تكايا السيوفية والمغاورى أى نوع من الاشباع الروحى فتغلبت نظرته الفنية الادبية واستغل اسلوبه التصويرى فى تسجيل حياة هؤلاء الدراويش على أنها مجرد مخلفات لسلوك

صوفى اخذ فى التدهور قد يفيد من يشتغل بالدراسات الاجتماعية ولكنها لاتمت بلمسات تنعش الروح .. وكذلك اهتم بزيارة أضرحة الصوفية والمجاهدين الوطنيين ــ فذهب الى ضريح الصوفى جلال الدين الرومى وضريح الصحابى المجاهد الشهيد أبى أيوب الانصارى وضريح جمال الدين الافغانى وضريح عبد الله النديم .. الا أن هذه الاضرحة لم تنفخ فيه من الرهبة الروحية ما يتناسب مع جهاد هؤلاء الابطال فى ميادين الروح والدين والوطن .. بخلاف مقابر كامبو سانتو التى شاهدها فى جنوه اذا تعد بمثابة قطع رائعة من الفن تضع فى وسط حدائق تمتع الزاعرين وتبعث فيهم خليطا من الاحاسيس الروحية والفنية .

ولقد سبق أن عرفنا كيف فجرت روعة مسجد السلطان حسن طاقاته الصوفية وعززت تعلقه بالطهارة الروحية كما أيقظت فيه حب تذوق الفن المعمارى الاسلامى ومزجت عواطفه الروحية الجياشة باحاسيسه .. بجمال الفن .. وان افتتن برحابة جامع عمرو وأعمدته العديدة .. واندهش من مئذنة مسجد احمد بن طولون .. واعجب بالمهارة الفنية فى بناء مساجد سلاطين آل عثمان بتركيا الا انه وجدها جميعا لاتنبض بالخلجات الروحية ولاتنبض بالالهامات الصوفية . ولم يشعر فى رحاب هذه المساجد بتلك النشوة التى سعد بها فى رحاب مسجد السلطان حسن اذ غاص فى نشوة روحية فنية حين ادرك فى ثناياها بتفاعل الجهود العقلية التى صممت بناء المسجد بالطهارة الروحية .. فظل مسجد السلطان حسن النموذج الفنى الروحى الامثل الى أن زار مسجد ايا صوفيا باستنبول ..

ونظرا لغرابة الفن البيزنطى على يحيى حقى الذى لم يالف غير العمارة العربية وقف أمام مسجد ايا صوفيا فى اول زيارة بارد القلب ولم يجد فيه سوى بناء سقوف فخم بديع الهندسة لايشعر باى جلال ... ولكن لما عاود زيارته اخذ جمال هذا المسجد وروعته تنكشف تدريجيا ويتذوق فن ايا صوفيا شيئا فشيئا حتى استراحت عيناه بالنظر اليه واستطاع أن يتجاوب مع الفن البيزنطى ويتنبه الى احكام هندسة ايا صوفيا وتناسق خطوطه وانسجام ابعاده واستقلال شخصيته .. ومع تكرار الزيارة لم يسحر بروعته الفنية فحسب بل كان ينفعل بانفعالات عقلية توثق اندماجه في هذا البناء عن طريق تزويده بشحنات تاريخية روحية مثيرة اذ رغم أنه مسجد فهو يحمل اسم قديسة مسيحية دارت فى جنباته صراع بين المذاهب والامم والحضارات والاديان ... آلا أن يحيى حقى افتقد الشحنة الروحية بعد ان صدم عندما حول مصطفى كمال أتاتورك هذا المسجد الى متحف . خصوصا بعد ان حضر آخر حفل أقيم لليلة القدر به وشارك الشعب التركى فى أحاسيسه الدينية الجياشة .. ومع ذلك يعود يحيى حقى ويؤكد انه «ما اجتمع الدين الاسلامى والدين المسيحى فى بناء كما اجتمعا فى هذا المتحف .. عسى أن يكون فى هذا الاجتماع رمز للاخاء بينهما رغم أن مصطفى كمال .. كان يعد الاديان كلها باطلا من الاباطيل ..»

ان محاولات يحيى حقى المتكررة للخروج من أسر المعمار العربى ليالف طراز المعمار البيزنطى . ونجاحه فى تذوق ايا صوفيا الذى بعث فيه انفعالات روحية جديدة فتحت امامه آفاقا حية للتفكير الحر المتسامح ، فرأى فى ايا صوفيا لقاء روحى ومعمارى يجمع بين الحضارتين العربية والبيزنطية يوحى بالتسامح ويستنكر التعصب فيزور المقابر والاديرة والكنائس المسيحية في تركيا وايطاليا بحثا عن الطاقات الروحية ــ فدخل الكنائس العجيبة المنحوتة في وسط جبال الاناضول وزار الكنائس الصغيرة المخبوءة فى خنادق كانا كومت بروما وأحس بصلابة روح هذا الانسان «الذى يقبل من أجل عقيدته كل أنواع الاضطهاد والعذاب ويفر بدينه لباطن الارض والصخر ..»



ولكن هل هدات ميول يحيى حقى الروحية ووجدت كل زادها الصوفى فى زيارة التكايا والاضرحة والمساجد والكنائس والاديرة .. ؟ أحسب أنه مهما بلغت جرعاتها الروحانية من قوة لم تستطع أن تشفى غليل شبقه الروحى ... »

فاذا انتهت به الرغبة فى التطهر والامتناع عن تناول اللحوم الى ترك الحياة الصوفية وحث الى دراسة التراث الصوفى دراسة علمية تحت ضغط من القومية والوطنية ، فلقد انتهى كذلك طوافه بالآثار الدينية الى دعوة بالاهتمام بهذه الآثار والعناية بها تحت ضغط من القومية والوطنية ... حتى أصبحت القومية والوطنية من أهم العوامل التى توجه نشاطه الفكرى الدينى ..

وما أن سافر الى بلاد الغرب واختلط بحضاراته ومدنيات شعوبه ولاحظ ماهم عليه من تقدم حتى اخذت تتضارب فى داخله الانفعالات الدينية بالانفعالات القومية .. فاذا به يمعن الفكر في محاولات المسلمين فى مجالات الاصلاح الدينى والثقافى .. فوجد مصطفى كمال أتاتورك رائد النهضة الحديثة فى الشرق قد «ارتمى فى أحضان الغرب وحضارته وثقافته وكره العرب وحضارتهم وثقافتهم كرها لا اعرف له مثيلا ... وأبى الا أن يخص هذا الدين باضطهاده وملاحقته بالبطش والعدوان ... هو عنده سر تاخر تركيا ... فحرم الحج وأباح السفر لونت كارلو .. وتعمد اقامة حفلات خمر فى قصره الرسمى فى شهر رمضان

.. وطهر اللغة التركية من المفردات العربية .. وأجبر الشعب على الكتابة بالاحرف اللاتينية .. وأمر بترجمة القرآن الكريم والآذان الى التركية ..» وعلق يحيى حقى على هذه السياسة بأنه «ليس هناك أحمق من رجل يهاجم فى العصر الذى نعيش فيه دين رجل آخر .. فما بالك بحماقة من يفعل هذا بأمته على بكرة ابيها . لم يثر الشعب التركى على مصطفى أتاتورك لا خوفا من بطشه ولكن اكراما له لانه انقذه من التمزق والعبودية واستلاب الاجنبى لارضه ... ولانه لايستطيع أن يتحكم فى قلبه وايمانه الراسخ .. »

وهكذا كادت ميول يحيى حقى الروحية تنتهى الى لاشى ... كل تجارب الطفولة وخبرات الشباب ورحلات العمل ودراسات الفكر لم تستطع أن ترضي نزعاته الصوفية ارضاء يبلغه النشوة المنشودة والسعادة الحقة .. وظل دائما يبحث عن مصادر جديدة لعلها تشبع رغباته الصوفية التى تلح عليه حتى وصلت الى حالة من الشبق الروحى الذى لايجد الاشباع ولاينطفىء أواره ويتصيد أى عمل أو دراسة أو انتاج أدبى يمكن أن يشعر فى كنفه بأنه فى أحضان حياة روحية تزوده بما يحتاج اليه من زاد صوفى .. حتى عثر على قصيدة البردة التى نظمها الشاعر المصرى البوصيرى فى مدح الرسول عليه الصلاة والسلام . ووجد فيها مايحرك كوامن روحه فأقبل على دراستها وقراءة كل مايدور حولها .. نلاحظ أنها تحظى بعناية عامة المسلمين وخاصتهم يجدون فيها متنفسا روحيا فياضا يطهر حياتهم .. «فما أعجب هذه القصيدة .. لم يحدث قبلها أو بعدها الكلمة من قول البشر ــ لا من وحى الله سبحانه ــ أن تبلغ مابلغته بفضل هذه القصيدة من دوى وبريق وهيمنة وسلطان ... أو تنال مانالته من شرف أو مجد .. انها مثل فذ بين الامم جميعا لقوة الكلمة وسحرها وقدرتها على التأثير والبقاء وانتقالها بالتوارث وهى مصونة من جيل الى جيل ...» وقد يظن أن تعلق المسلمين بهذه القصيدة يرجع الى أنها «نظمت فى مدح الرسول عليه الصلاة والسلام .. والمسلمون جميعا يهيمون بمحبته واعزازه فمن أجله أحاطوها ورفعوها الى السماكين .. ورنوا اليها بخشوع وكادوا أن يفتنوا بها ...» الا أن يحيى حقى يتساءل «لماذا بقيت هذه القصيدة وحدها دون العديد من القصائد



التى قيلت مثلها فى مدح الرسول ؟» لاشك فى أن «نغمة الصدق المنبعثة منها رغم غلوها فى العامة وغرقها فى سخافات علم البديع» هى السبب الرئيسى الذى أشعل الكوامن الروحية على مر الاجيال واشعر المسلمين بانها «هى التى تنطق وحدها بخشوعهم المبهم المكتوم وتهدهد أنين أرواحهم المتعطشة لرحمة الله تعالى وللجمال والطهر .. ولعالم خال من الشرور والآلام ..»

وهكذا أعطانا يحيى حقى من خلال دراساته لقصيدة البردة انموذجا حيا لمعنى «انبعاث ديناميكى داخلى» اذ ماأقبل على دراسة قصيدة البردة الا حبا فى عرض مفاخر الفكر الاسلامى لا ردا لتهم .. وبين كيف أن صدق المرارة الصوفية تنفذ بسهولة ويسر الى قلوب الناس وتسيطر على حياتهم وتحفز فكرهم على بذل شتى الجهود العلمية والفلسفية والادبية والفنية من أجل تمجيد الكلمة الصادقة النابعة من أعماق النفس ..

لاشك فى أن يحيى حقى يعد رائدا فى مجال الاعترافات بالتجارب الصوفية التى توقفت فى منتصف الطريق ..كل الاعترافات الصوفية التى وصلتنا تصف لنا الاحوال التى بلغت آخر مراحل الصوفية ... فلقد عبر يحيى حقى بكل صراحة وجراة عن تضارب انفعالاته الصوفية بالحياةالعصرية ولم يحاول أن يحيط خبراته الروحية بهالة من القدسية أو يدعى انه صاحب دعوة صوفية جديدة لها مذهب وطريقة ، ولم يستسلم للصوفية حين وجد أنها تقيدحريته وتضغط على وجدانه وتنغص حياته وتدفع فكره وتعوق تصرفاته وتلزم ذهنه بالسير فى طريق لايتناسب مع أبناء ثورة سنة ١٩١٩ .. فكان صريحا مع نفسه واعترف بان صوفيته ماهى الا تطلعات شاب مراهق ظن انه يستطيع ان يحقق مثله الاعلى فى حياة التصوف ..

بعد أن اقنع يحيى حقى نفسه بأن يتخلص من قيود التطهر انطلق فى حرية تامة .. فاذا به يتحول من الضد الى الضد ويخوض غمار حياة بوهيمية لها بريق فنان .. متعللا بأن سعيه للانتصار على الذات ماهو الا مجرد نزوة عاطفية فى سن المراهقة ومن قبيل الانانية المحضة وأن القيود التى تفرضها الصوفية ترهق الرومانسى .. فجرى وراء رغبات الشباب الملحة . وصاحب الزملاء رغم تعرضه لمقالبهم عندما كان نباتيا - وذهب معهم الى الملاهى والمسارح وصاحبهم الى أماكن اللهو البرىء وغير البرىء .. وقرأ معهم فى الادب والفن ..

وطبع البوهيمى يتسم بالبساطة ويخضع للسجية.. يتصرف حسب نزعات رومانسية طليقة من كل قيد سواء أكان فكريا أو اجتماعيا يستجيب لنظرته فى سذاجة .. فيميل للغريب فى السلوك والمظهر مخالفا المواصفات الاجتماعية والتقاليد الموروثة .. راغبا فى اظهار تحرره من مختلف الشكليات الاجتماعية والدينية ..

واحسب ان أولى تجاربه معالبوهيمية بدأت بمخالطة صديق عرفه منذ الصبا وتلمس فىتصرفاته ملامح الرومانسية البوهيمية فانجذب اليه أول الامر «انجذاب الضد للضد» اذ لاحظ عليه «طبع له غريب شاذ جبل عليه وانفرد بهبين زمرتنا فحين أدرك معنا مرحلة الشباب تفجرت فيه قدرات هائلة على التمتع بالحياة .. اقبل على الحياة ينال منها كل ماتجود به طواعية أو بعد لأى ومساومة من متعة لجسده وعقله ... يحب السهر فى الملاهى تحت الاضواء الساطعة ووسط الضجيج .. يشرب الخمر حتى يفقدوعيه .. فى أول لقاء لنا فى حى البغاء سقطنا جميعا ... الا صاحبنا .. لم يرتكب فى حى البغاء اثما ...انه أكرم وأنبل من ان يتساوى مع الحيوان الوضيع .. ولو صببنا عليه دمامة الارض كلها لاندلعت على جسده دون أن تعلق بها قطرة واحدة ..»

رغم التزام يحيى حقى بالبوهيمية فانه حينما سقط فى حى البغاء لحقه «القرف والخوف من المرض والتقزز من الدمامة وتفاهة اللذة الجنسية .. ومع اللذة كنا نعود باقدامنا المتعثرة بين الخجل والشهوة لنرتكب مرة اخرى هذا الاثم الذى كان قد أرهقنا من قبل واقسمنا أغلظ الايمان ألا تعود اليه .. كان معدن الحيوان الوضيع فى اجسادنا أقوى من ارادة أرواحنا المتعطشة للطهر» حتى كره يحيى حقى نفسه عندما خضعت اتجاهاته الروحية الى نزواته الجسدية .

ولكن سرعان ماشبع هذا الزميل من الاندفاع وراء رغباته الجامحة وارتفعت روحه على مستوى الماديات وأخذت تهتم بالمعنويات فاختفى فترة من الزمن ثم عاد «ومعه ترجمة انجليزية لرواية الجريمة والعقاب لدستويفسكى .. وهكذا بدأ اقباله على المتعة العقلية واتخذ لنا ندوة فى احد مقاهى عماد الدين وحملنا على أن نقرأ معه أغلب الادب الروسي .. »

فى الثلاثينات من القرن العشرين بلغ حب يحيى حقى للادب الروسى حد الهوس اذ وجد فيه متنفسا لاشباع كثير من انفعالاته الرومانسية ونزواته البوهيمية وعواطفه الوطنية والقومية .. فشارك وجدانيا الابطال الشعبيين فى القصص الروسية خصوصا من كان بينهم يقاوم الاقطاع وظلمه ، وتعلق ببنات الهوى فى الادب الروسى تعلقا هز قيمه الروحية الى حد انه تشكك فيها واخذ يحاور نفسه عن «الالحاد والايمان ... والنجاسة والطهر والشياطين والملائكة ـ الاثم والتوبة ـ السقوط والخلاص ـ» . فى خلال هذا الصراع النفسى تمنى أن يظهر له الشيطان ويجادله. وكان أكبر أمله أن يتخذ عشيقة اسمها ناتاشا حبا فى التلوع بعذاب الخطيئة والتحسر على مصير الانسان ... !!!

فما أن عرف وهو فى استنبول أن هناك مصريا له عشيقة روسية اسمها ناتاشا حتى أسرع بالتعرف عليه وتودد اليه وحايله حتى أسكره وصحبه الى بيته ليرى ناتاشا الموعودة فصدم صدمة عنيفة اذ وجدها تجمع بين الدمامة والقذارة ـ وشظف العيش وحقارته فأحس «بدمامة الحرام وقبحه وبؤسه ومهانته وجربه وقبحه ...» واستعجل خروجه وفر هاربا من هذا المنزل الكئيب .. وفى الشارع «ندت منى تنهيده عميقة كأنما انزاح عن صدرى حمل ثقيل .. كانت علامة شفائى الاكيد من هوس الادب الروسى ومن عشق ناتاشا ... »

فهل ياترى كانت هذه النهاية خاتمة المطاف ببوهيمية الادب الروسى ، وهل تمكنت نزعات يحيى حقى الروحية من السيطرة على نزواته الجسدية وخلص فكره من الشكوك حول القيم الروحية وانقذ نفسه من هذا الصراع الرهيب بين الروحيات والماديات .. ؟!

ان ملاذه الوحيد من النزوات المادية هو محاولته الدائمة فى البحث عن الاهتمامات التى تجدد حيويته الروحية وتمده بزاد صوفى يقهر رغباته .. !!

وبعد ان كان يحيى حقى يرتاد وزملاءه الملاهى والمسارح الصاخبة لرؤية الراقصات العاريات دخلوا المسارح الجاده فكان ذلك الصديق يصحبهم الى مسرح عبد الرحمن رشدى ومسرح رمسيس لمشاهدة المسرحيات العربية وكذلك الى مسرح الكورسال لرؤية عروض الفرق الاجنبية .. «وانقلب عشق صاحبنا للمسرح الى هوس .. يدور حول البناء كأنه يطوف بكعبة . يقف امام باب الممثلين .. يقرأ ويناقش كل ماينشر عن المسرحيات والممثلين» اذ وجد فيه الجميع « لذة عجيبة تنتزع من الصدور عواطفها المبهمة الخرساء لتدب فيه حياة عجيبة منفصلة فوق خشبة المسرح تجمع بين رؤية الغير ورؤية النفس » .

ولكن سرعان ماضاق صاحبنا بالفن المسرحى فى قلب القاهرة بعد أن أحس انه لا يمثل الا مسرح الافندية وأولاد المدارس والباشوات ولايعبر عن الروح المصرية .. فيه كثير من التصنع والزيف والادعاء والغش والتدليس يستهدف الكسب المادى دون رفع مستوى الفن المسرحى وافتقد الجميع فيه ذلك الطابع البوهيمى السحرى وأن انحراف بعض ممثليه لا يعد دليلا على البوهيمية لان « البوهيمية انجذاب صوفى .. اما هذا الانحراف فسقوط لاكرامة له ولاسحر ..» .

فانصرف صاحبنا عن مسرح الافندية واخذ ينقب فى المسارح الشعبية باحثا عن المسرح البوهيمى الذى لم يفسده التصنع والانتهازية والانحراف فوجده فى مسرح سماه « مسرح الفلابة » وعثر عليه فى الملاهى التى تقدم مسرحيات من فصل واحد بين فقرات الرقص الخليع والغناء المحلى والمنولوجات التافهة .. وفى سيرك الحلو الذى يقدم فصولا مسرحية بين فقرات ألعاب الخيل والمشى على الحبل وتهريج البهلوان .. وفى العروض التى تقام فى موالد الحسين وأم هاشم .. ولايعتمد «مسرح الفلابة» على ديكور أو ملقن أو ستارة .. والممثلون «جماعة من الفلابة لاندرى من أين اتوا .. ولا كيف وقع عليهم المسرح أو وقعوا هم عليه .. ولكن كل واحد يتكلم بصدق ومن قلبه بدل التجعيرة ومصمصة الشفاه .. الحوار كلمة ورد غطاها .. لغة مسرح الفلابة سهلة بسيطة .. لاتعنى الا بالحقائق المجردة .. نعم قد يكون الكلام ساذجا ولكنها سذاجة قادرة على ان تعبر عن اشد المآسى تغلغلا فى القلب .. »

فارتاح صاحبنا لمسرح الفلابة وواظب على ارتياده حتى اصبح كل حبه وهواه وكل متعته فى الحياة مسحورا بذلك النموذج المسرحى البوهيمى الذى لايعرف الزيف أو الغش أو الانحراف أو الاستغلال ..

الا ان يحيى حقى لم يقف عند مسرح الفلاية وتطلع الى سحر عالم المسرح الفرنسى وانكب على قراءة المسرحيات الرومانسية واطلع على سير حياة اعلام المسرح الفرنسى حتى اصبح لديه «سجل حافل بسعدهم ونحسهم لفضائلهم ونزواتهم وغرائب طبعهم» وما ان سافر الى باريس لاول مرة حتى سارع بالذهاب الى المسرح ووقف امام الباب الخلفى وكان يتوقع أن يجد نفسه كأى رومانسي بوهيمي «مشدودا وسط حشد كبير من المهووسين بالمسرح ونجومه» الا انه رأى شيئا يخالف بالمرة ماكان يتوقعه :

فلم يجد يحيى حقى الممثل الفرنسى البوهيمى الذى قرأ عنه كثيرا وحلم أن يراه فى عقر داره .. لقد لاحظ على «وجوه كثير من الداخلات والداخلين علامات ناطقة بالتوتر والحيوانية تدل على انغماس فى الشذوذ ..» ولكن القانون الفرنسى اباح هذا الشذوذ وازال عنه صفة الحرام فلم يعد غريبا غير مالوف «واصبح مجرد مرض يهتم به الاطباء لا الوسط الفنى ..» ولكن يحيى حقى يرى أنه «مرض لا كرامة له» .

ولم يجد فى الممثل الفرنسى الا مجرد موظف له مرتب جار ومعاش مضمون بفضل النقابات وعقود العمل المشتركة والضمانات الاجتماعية .. كما «انحسرت الرومانسية عن الفنان وحلت محلها الثقافة ..» فعلى الممثل أن يوسع قراءاته وينشر الابحاث في المجلات الكبرى ويؤلف الكتب ويلقى المحاضرات ليبلغ مكانة مرموقة فى عالم المسرح الفرنسي ولذلك تجد الممثلين على قدر كبير من الكفاية والاتقان يجيدون النطق باصوات حلوة موسيقية ويتحكمون فى الحركات بكل دقة ولا يرى أحد على المسرح الفرنسى الا «الثقافة الرفيعة والذوق الرفيع» .

لقد جلس يحيى حقى ينصت فى خشوع ولكن عز عليه أن تصطدم نزعاته الرومانسية وميوله البوهيمية بسيطرة الثقافة على الفن المسرحى فى فرنسا فاصابته خيبة أمل كبيرة لم يكن يتوقعها ..

لقد شب بين جيل «يصر على أن الفن والبوهيمية شيء واحد .. وجهان لمخلوق فذ عجيب .. جيل لايعترف بفنان الا اذا كان بوهيميا .. لايعبد الا الحرية .. رب نزوات وحماقات ـ غير خاضع لتقاليد بل هو ثائر عليها .. لسانه ليس فى فمه بل مركب فى ضميره بلا لجام .. يده مخروقة لو وضعت فيها كنوز الارض كلها فانه قادر على بعثرتها فى غمضة عين لانه مؤمن بكرم الله .. وان كان لايصوم ولايحج ولايركعها .. »

وكذلك شق عليه تصدع الرومانسية وضياع البوهيمية في أجواء الوظيفة التى ترتبط بالعقود والاجور والنقابات والتامينات والمعاشات لانه نشأ فوجد «عزيز يلبس الفيونكة العريضة وهو قزم ... لايجد أحيانا فراشا فينام على خشبة المسرح .. وسيد درويش .. يجوس خلال الليل كالروح الهائمة ينثر النقود ويقسو على نفسه قسوة شديدة .. من اجل أن يخمد .. هذا الاهتزاز الالهى .. هذا النور المقدس الذى يفترس روحه .. وعلى الكسار كان يبعثر النقود ويلتمس الحب فى حى الحظ ..» فاعتقد يحيى حقى ان الفنان الاصيل هو الانسان الحق ولاتجتمع الاصالة والانسانية الا فى الفنان البوهيمى ولم تسحر يحيى حقى صورة الممثل المثقف ثقافة عالية ويلتزم بتدريبات ويشترك فى نقابات لان الفن والبوهيمية متلازمان بل هما وجهان لحقيقة واحدة «ان الرجل السافل السمج الغليظ هيهات أن يعد من الشعراء لو كان له مائة ديوان معترف بها ... ان انسانا تنتفض روحه بهزة من عبقر هو فنان وان لم يخط كلمة او يرسم صورة أو يلحن نغمة .. »

كان يحيى حقى لايريد ان تطغى الوظيفة والثقافة على روح الفنان البوهيمية بعد أن انتزع منها الانحرافات والنزوات والحماقات وتمنى أن يهيم الفنان فى عالم الثقافة البوهيمية حتى يحتفظ الفن بسحره وانسانيته .. !!

اما نظراته الانسانية الى حياتنا الاجتماعية والثقافية فتتسم بلمحة ساخرة تتخذ من السخرية سبيلا للنقد وابراز العيوب تمهيدا لعلاجها .. وسخرية يحيى حقى تنم عن نزعة انسانية اصيلة تنتقد احيانا فى بشاشة وبابتسامة وتتخذ من الدعابة والفكاهة سبيلا للتنبيه عن كل معوج .. وقد تنظر أحيانا أخرى الى بعض أمور حياتنا نظرة قلقة لاتخلو من أسي ومرارة وتجمع بين اليأس والامل .. وان كانت سخريته لاتخلو من سلبية لاذعة الا أنها اسلوب خفيف رقيق متواضع يحث على ضرورة التخلص من النقائص الخاصة والعامة حتى نصل الى حياة افضل وأن ماليعلوها من مرارة وحسرة لا يبعث على التشاؤم المطلق لان هناك أملا في الوصول الى الحق والكمال ...

ولم يميز يحيى حقى فى سخرياته بين السخرية من ذاته والسخرية من الغير بل خص بعض تصرفاته بكثير من السخرية .. فعندما نشلت ساعته لثانى مرة سخر من عدم حرصه وشعر «مع الحزن على الفقيدة بحسرة أشد على نفسي لخيابتى وبلاهتى وغفلتى مردها جميعا الى سرحان ذهنى .. فالنشل سرقة واستهزاء .. سطو واستعباط ..» وبلغت سخريته من الشدة بحيث انه تصور لو كان من البلطجى صاحب مدرسة النشالين لعلق في الفصل «صور المشاهير فى الغفلة وسرحان الذهن أصحاب السوابق الذين تم نشلهم بنجاح أكثر من مرة .. ولو فعل لكانت صورتى

هى الاولى» .. وكان أشد مايغيظ يحيى حقى المحاكاة العمياء التى يتميز بها طبع القرود وعقلية القطيع . فلم يرحم نفسه عندما انساقت وراء الدبلوماسيين الغربيين لمجرد المحاكاة .

ويسخر يحيى حقى من محاكاته لبيير لوتى عندما زار مسجد ايوب الانصارى ودخن النارجيلة على قهوة بلدية واخذ يقلده جميع السياح القادمين الى استنبول «فكيف .. ولماذا .. وياعيب الشوم يتخلف السيد السند القادم من مصر من اللحاق بهذا الركب الراقى .. !؟ انه متقمع يزعم انه ليس اقل من افراده ثقافة بدليل انه قرأ أيضا مؤلفات بيير لوتى .. وهاهو ذا يضع على رأسه قبعة .. اصبح خواجه بحق وحقيق ... ولم يكن ينقصنى الا ان اعلق فى صدرى آلة فتوغرافية ... شأن اصحاب الابهة من السياح ورجال السلك الدبلوماسى والقنصلى الذى كنت محشورا حينئذ فى بلطجته .. »

وتمتاز سخرية يحيى حقى بحسن اختياره لنماذج بشرية وشخصيات انسانية موجودة بيننا ، نجح فى عرضها فى خطوط كاريكاتورية هزلية تثير الضحك احيانا والحسرة احيانا اخرى وتعبر عن براعة اسلوب يحيى حقى التصويرى الذى يعتمد على الصدق فى ابراز سمات النماذج البشرية التى عرفها عن قرب او تعرف عليها فى مناسبات اجتماعية او زاملها فى ظروف العمل او تعمقت صلته بها عن طريق الصداقة ..

ولم يغب عن يحيى حقى ان يلتقط صورة كاريكاتورية ساخرة للصبى الذى نشله ما كاد يعرضها على ضابط الشرطة حتى رماه بالخسة والهوسة بل والجنون لانه لم يدرك المضمون الاجتماعى الذى تحتويه والهدف الانسانى الذى تنشده « انه صبى افترسه فى طفولته مرض الكساح ولين العظام فصدره مثلث كصدر الدجاجة لو نقرت عليه لدق .. مصاب ايضا بفقر الدم فصفرته تصلح لصنع كمية لا باس بها من الشمع .. جلد وجهه مشدود كالرق على عظمتى الوجنتين برهانا على انه لم تسمح عليه فى يوم يد ام .. لا شك انه لطيم .. انه يلبس طاقية معتبرة لا لاتقاء البرد بل لاخفاء قراع جعل رأسه كورق الصنفرة .. وليس تحت الطاقية قمل لاننى لو كنت قملة لانفت ان اسكن هذا الرأس .. ولهذا الصبى نظرة شيخ عركه الدهر وضحضحته الايام يختلط فيها الدهاء بالذكاء بالخوف .. ستجدونه حتما فى مدرسة فتحها بلطجى لتعليم النشل لحفنة من الصبيان الضائعين .. صبيان الارصفة .. هو الذى يتسلم مسروقاتهم وهو الذى يهتك اعراضهم فوق البيعة .. »

وتبلغ سخرية يحيى حقى فى مجال الفن حد التهكم والحسرة فسخر من الممثل المتصنع لجهله بفنون التمثيل المسرحى « ان النطق من الفم لا من القلب .. ولا ينبغى أن تخدعك الاصوات المتهدجة والصرخات العالية .. والاشارات النارية والنظرات الحامية .. والنهنهة على البارد كل هذا على فشوش .. ليس هذا بمسرح بل ديكور مسرح .. اتريد الحقيقة انه ليس تمثيلا .. بل تمثيلا لتمثيل ما ينبغى ان يكون عليه التمثيل .. كما قال جحا .. هذا حساء حساء حساء الارنب .. » وسخريته من الراقصات تثير الحسرة على مصير الانسان ـ فان « فتيات الكورس فى فرق الرقص يتشابكن فى صف واحد فترتفع السيقان وتهبط فى حركة واحدة .. وعلى الافواه قد مدت زجاجات البيرة لتقصى كرها اطباق الشفاه لتنفرج عن ابتسامة مزورة فارغة فراغ عنق الزجاجة .. وفى اللحظة التى تخرج منها الفتاة من الضوء لظلام الاستار الجانبية تنمحى هذه الابتسامة ويعود الاعياء على الوجه من فوره .. انه يذكرنى بسفن القراصنة سيقان الراقصات هى صف من المجاديف التى يحركها العبيد بل تكاد تكون دقة الطبلة واحدة هنا وهناك .. هن وحدهن وريثات الرق .. »

وفى مجال الصحافة يسخر يحيى حقى من اغراق اصحاب الصحف وغرور بعض المحررين ، فلاحظ أن « رئيس التحرير صاحب الصحيفة يلهف ويغترف ما يشاء من المصاريف السرية .. ومن وزارة الداخلية .. ومن القصر .. ومن السفارات الاجنبية احيانا .. ثم يبخل على محرريه فلا يدفع أجورهم الضئيلة الا بالقطارة .. بالريال .. ونصف الريال .. لا بالجنيه .. وبعد الحاح والحاف .. انه يكنز المال ويشترى المطابع والاطيان .. ويدفع الجنيه بقشيش لخادم الحان .. ثم يقف بين عمال مطبعته يخطب فى ضرورة تضحيتهم من اجل الوطن .. ويحثهم على الصبر الى ان ياتى الله بفرج وتستقل مصر .. انه عصر يستحق اللعنة .. » واذا ما نقضى هذا العهد واختفى هذا النوع من اصحاب الصحف حتى ظهرت انماط اخرى من المحررين المتعالين بثقافاتهم الغربية فلم يسلموا ايضا من سخرية يحيى حقى «دروعهم مستجلبة من الغرب، رماحهم للحرب لا للزينة ليست لهم لغة بل رطانة وقاموس شفره .. ماأشد اعتدادهم بانفسهم وبعلمهم المستورد .. لم يصبح الواحد منهم عندنا جاليفر الا لانه فى مملكة الاقزام .. امثالهم فى أوربا عشرات الالاف وليس بينهم من يزهو مثل زهوهم او يتبختر مثل تبخترهم لانه جاليفر فى مملكة العمالقة .. » فهناك « واحد منهم يهيم بالجد وينكر حق الحياة ـ بل حق الوجود ـ على من قصرت قامته من قامة سيادته ولو بمقدار شعره .. !! واذا كانت نظرته مرفوعة دائما الى المثل الاعلى فهو لا يدرى على أى شىء يدوس عدو ام حبيب .. قوى ام ضعيف .. » وهناك واحد آخر اخرق هدام « لا يستطيع ان يكتب الجديد اذا

ركل القديم بحذائه .. ولا يعلم انه ايضا سيكون قديما ذات يوم .. » وهناك ثالث يتظاهر بالفهلوة « عاق على رمحه راية عليها : هنا البراعة وخفة الدم .. »

هذه بعض ألوان واشكال من سخريات يحيى حقى وهى كثيرة فى دمعة .. فابتسامة ومن يريد أن يستزيد منها عليه أن يطلع على الكتاب صفحة صفحة .. لان كلا منها اما يحتوى على دعابة ساخرة او تهكم لاذع او حسرة فيهـا استهزاء أو سخط فيه استخفاف ..

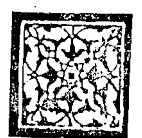
●

وبين النزعات الانسـانية الاصيلة المميزة لشخصية يحيى حقى الرومانسية وفاء عميق صادق للاصدقاء .. حفظ ودهم وصان عهدهم رغم تقلب الايام ضدهم وظل مخلصا لهم حتى آخر رمق من حياتهم .. لقد كانوا جميعا من المجاهدين فى مجالات الفكر والثقافة الا أن الحظ لم يساعدهم ويسلط عليهم الاضواء فلم تسطع أسماؤهم في عالم الشهرة .. عاشوا مغمورين جهل الكثيرون أصالة جهودهم الرائدة فى الادب والفن والعلم .. الا أن يحيى حقى اعطاهم كل عناية ووضعهم فى مكانهم الصحيح فى تاريخ الفكر العربى وبين دورهم فى بعث الحركة الفكرية والفنية المعاصرة .. بل ضرب بهم المثل فى النضال الجاد الصامت المثابر الذى لا يبدل هدفه أو يبتعد عنه مهما كانت العوائق والمعوقات ورغم المشقة والعنت مضحيا بكل شيء ، لا يجرى وراء المطامع الشخصية ولا يهتم ببعد الصيت وبريق المجد راض كل الرضا بفنه وادبه وعلمه الذى يملأ حياته بمتعة تفيض عليه بسعادة ما بعدها من سعادة وان كان مغمورا يعيش على هامش الاضواء ..

ويبـدو انهم جميعا من نمط يحيى حقى الا انه كان اقوى منهم عزيمة واشد مثابرة ولم ييأس مطلقا ويقبع فى ركن ناء حتى استطاعت اصالته الفكرية أن تتطور وتفرض فنها الخلاق على النهضة الثقافية المعاصرة فى العالم العربى ويتقدم الصفوف ويجبر الاضواء على أن تسطع عليه من كل جانب ..

وأروع لمحة انسـانية يتسم بها وفاء يحيى حقى هى انه لم يهتم اطلاقا بأن يسير فى ركاب البورجوازية الفكرية ويطنطن لمن هيأت لهم الظروف الاجتماعيـة السـيطرة على حياتنا الفكرية .. لانه مفكر رومانسي بوهيمى يفضـل أن يبذل اهتمامه كله لمن فى القاعدة ولم يواتيهم الحظ لـكى يبرزوا على السطح ووجد أن أحسن فرصة لاعطائهم اعتبارهم الفكرى هى ذكر افضالهم الفنية والعلمية عندما ودعهم الى العالم الآخر ..

فهذا هو فؤاد المرابط « قد وهب نفسه منذ صغره للفن .. عشقه لانه عشق الجمـال والطهـارة والبراءة .. التزم الترفع عن الدنايا والصغائر وفسافس الاطمـاع .. اقام من الفن محرابا تعبـد فيـه طوال حيـاته .. » ساهم فى ارساء قواعد نهضتنا الفنية : فهو مصور شارك فى أول المعارض التى عرفتها بلادنا .. وعازف بيانو لم يسـبقه غيره من بنى وطنه فى تقديم حفلة للجمهور تكون وقفا على الموسيقى العالمية .. وعضو فى لجنة الفنون الجميلة ... وأستاذ فى معهد الموسيقى العربية .. ومؤرخ للفنون ألف فيها ثلاثة كتب قيمة .. اما أحمد خيرى سعيد «فتفاؤله .. لا حد له ... صبره لا ينفد .. شـكره الصـامت لله لا ينقطع .. تسامحه الاصيل لم تفسده الهموم .. بشاشته وهو عجـوز .. هى هى وهو شـاب .. صـيغة الحـاضر والمستقبل اكثر ورودا على لسانه من صيغة الماضى .. يكره التقليد والالوان الفاقعة .. شيمته التواضع والبساطة ..» كتب قليلا من القصص وعديدا من الابحاث والمقالات والقى كثيرا من المحـاضرات وصـاحب صـحيفة الفجر .. اهتم بتنشئة جيـل من الشـباب على حب الفن والابتعـاد عن التعصب والتطرف والغرور .. طلب الفن للفن لا جريا وراء الشهرة والمجد والمال .. احتمل أبشـع أنواع اسـتغلال الصحافة والاقطاعيين .. واعتبر يحيى حقى عمه محمـود طاهر حقى من رواد الفن القصصى والمسرحى .. لم يلجـأ الى الاقتباس او التمصـير .. اهم قصصه قصـة : عذراء



دنشواى وهى تمثل أول تذوق شعبى لفن الرواية عندنا وأول رواية تتحدث عن الفلاحين وتصف مجالسهم وحياتهم ومشاكلهم .. وفتحت الطريق لمحمد حسين هيكل عندما كتب رواية زينب ...

لعل افجع حادثة ـ هزت كيان يحيى حقى الرومانس الانسان الاصيل المحب للقيم العليا الذى اتسعت ثقافته حتى ضمت ثقافة الشرق وثقافة الغرب فى وحدة متناسقة . هى فاجعة فلسطين واغتصاب الصهاينة لارضها وتشريد اهلها ـ .. ولقد أصابته هذه الفاجعة بنكبة روحية ونكسة فكرية فاخذ يراجع تفكيره فى الحب والتسامح ووحدة البشر فلقد كان يؤمن بأنه سيأتى يوم وقد ((انهدمت الاسوار .. بين الاديان والاوطان ..)) ويحلم ((بجنة لجميع المؤمنين الصالحين من كل ملة .. وبلغة واحدة مصدرها القلب .. وجنس واحد اسمه الانسان .. ووطن واحد هو أمنا الارض ..)) ويتوقع أن يرى الناس وهم ينتقلون ((بلا حاجة لجواز سفر واستبدال نقود وبلا تقييد الاسماء فى دفاتر الشرطة ..)) وتخيل قرب اليوم ((الذى تسرح فيه الجيوش وتحطم الاسلحة)) اذ لا عدوان من شعب على شعب لان ((الاغلبية الساحقة من الشعب هى من الكادحين الذين يريدون ان يعيشوا هم وبلادهم فى سلم وشرف ..)) وظن أن الشعوب فى قدرتها أن تفرض ((السلم والعدالة .. بين الامم وكذلك بين الافراد فى كل امة ... وتتقارب الدخول بين الافراد .. وبين الدول ..)) فكان يحيى حقى مثاليا مثله فى ذلك مثل كثير من المفكرين فى الشرق والغرب يؤمنون بأن السلم والعدالة والخير لابد ان يسود العالم فى النهاية .. ولكن سرعان ما تحطمت هذه المثالية على مذبح العنصرية وتأسست دولة اسرائيل توحد بين الجنس والدين ـ فلا نعجب اذا ما ارتد يحيى حقى الى التعصب الوطنى والقومى وآمن بانه لا دفاع عن هذا الاغتصاب الا بهذا التعصب ـ وهكذا أخذت الانسانية ترجع القهقرى الى عصور الظلام بعد هذا المشوار الطويل الذى قطعته فى طريق التقدم الحضارى .. !!

ولا غرابة اذا ما استولت على يحيى حقى أفكار تطالب بضرورة النضال من أجل تحرير الارض العربية .. فاذا به يعطى أهمية خاصة للفدائى يحلل مشاعره وانفعالاته وتجذبه شخصية ذلك الفدائى الذى تختاره العناية الالهية أو القوة الخفية الواعية المريرة المدبرة للكون وكيف يضحى بحياته فى سبيل بقاء الجماعة وسلامتها ونموها وتتابع اجيالها .. اذ لا يوجد أروع من ذلك الفدائى الذى يموت فى ساحة الشرف من اجل الحق والحرية والسلام وتصور يحيى حقى الجندى الفدائى الاصيل ((على انه شاب سليم الطوية .. أبعد شيء عن ذهنه معانى اليأس من الحياة والضيق بها .. الحياة سهلة جميلة مليئة بالمتع .. مرتاح الضمير لا يؤذى انسانا أو حيوانا .. يأكل الخبز بعرق الجبين .. لم يخطر بباله قط أن ينتحر .. لان الحياة هبة من الله من حقه وحده أن يستردها حين يشاء .. فالانتحار مشاركة لله فى أمره وحكمه ، فهو كفر وتجديف، فهو سعيد على غير وعى منه والحياة ذاتها سعيدة به لانها تتدفق فيه بلا عقد بلا سدود بلا التواءات .. تقبل الحرب كأنها مهمة ينبغى انجازها كما كان ينبغى انجاز حرث الحقل أو حلب البقرة .. وان تعرضه للموت لا يزيد احتماله زمن الحرب عن زمن السلام لان الاعمار بيد الله ..))

هكذا رأينا كيف بدأ يحيى حقى حياته الفكرية بالتصوف .. وكيف انتقل منه الى البوهيمية دون أن يتخلى عن الروحية .. ثم كيف قادته البوهيمية الصوفية الى رحاب الانسانية المقدسة .. وان كانت نكبة فلسطين زعزعت ايمانه بوحدة الانسانية وجعلته يتعصب لقومه ولفته الا انه لم يفقد الامل فى نصرة الحق وانتشار السلام ..

عبد العزيز محمد الزكى

رؤى شابة فى التشكيل المصرى المعاصر

عبد الله لطفى صالح

حاول الفنانون دائما أن يفسروا معالم عالمهم **عبر مصطلحات** عصرهم ، وذلك لكى يقدموا من خلال جماليات جديدة أبعادا بذاتهـــا ، تحمل شخصيتها المتبلورة ، وتوقظ متعا جمالية جديدة فى نفوس أبناء العصر ..

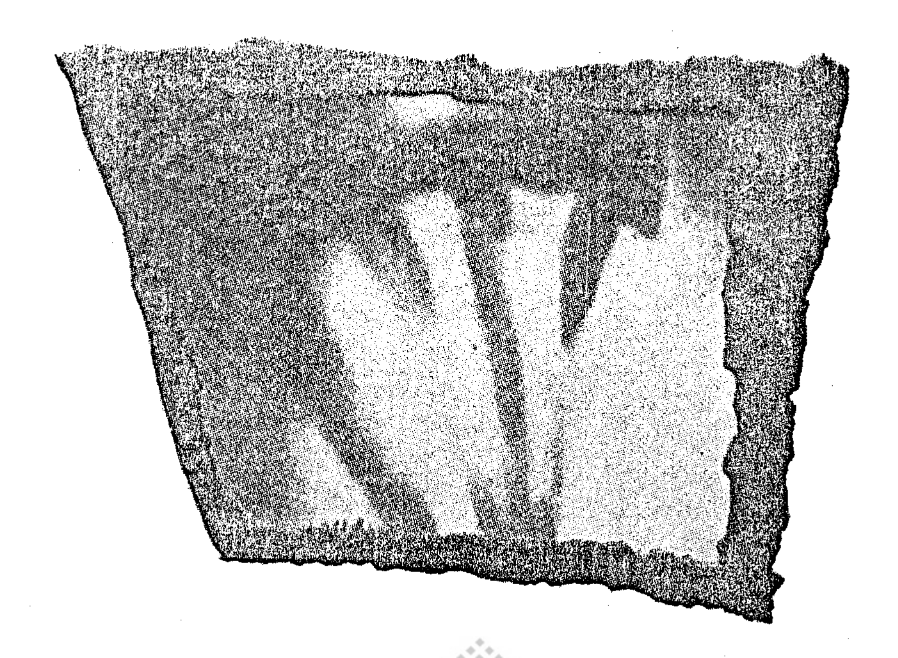
بيد أن توسعا هائلا فى الأســـاليب الحرفية واشكال التعبير ، قام على أســاس قاعدة متسعة لمعنى الفن ، تؤكد بصورة جوهرية ذلك المعنى الكبير فى توازى هذه الجماليات مع روح العصر الراهن ، وفى تكوين تقاليد ومتطلبـات جديـدة تخضع بصورة أسـاسية لمعنى الاحتياج الجمالى فى المجتمع العصرى ..

ولقد تطورت « الحركة » بصـورة مطردة فى النصف الآخير من القرن العشرين ، وأصـبحت معدلات السرعة هى العامل الأسـاسى فى هـذا العصر ، وكان من الطبيعى ازاء هذا التحول ، أو الانقلاب الجذرى فى معدل السرعة ، أن يحدث انقلاب آخر فى مسار الكثير من القيم بما فى ذلك القيم التشكيليه .. فمثلا برز مصطلح « الفن المتحرك Kinetic Art كمصطلح لا يختص فقط بالعمل الفنى من حيث كيفية شغل المسطح العـارى وتنســيقه ، أو من حيث الامكانيـات الاوركسترالية اللامحدودة للألوان فحسب ، بل يتعلق ، بصورة جوهرية ، بالامكانيات العريضة للتكنولوجيا بعد أن أدرك الفنان الحركة الفعلية ادراكا حقيقيا ، وأدخل المطلق الفضائى والبعد الرابع فى عمله .. كذلك برزت مصطلحات أخرى مثل « التركيبية Structurism »

● لقد تطورت « الحركة » بصـورة مطردة فى النصف الاخير من القرن العشرين ، واصبحت معدلات السرعة هى العامل الاساسى فى هـذا العصر .. وكان من الطبيعى ازاء هذا التحول ، او الانقلاب الجذرى فى معـدل السرعة ، ان يحدث انقلاب آخر فى مسار الكثير من القيم بما فى ذلك القيم التشكيلية ..

● ان الفن باعتبـاره كائنـا عضـويا دائم التجـدد ، يتخـذ فى عصر الفضـاء والثـورة السيبرنطيقية العديد من الاشـكال اللا نهـائية المتنوعة التى تختلف فى شكلها ومضمونها عن اى عصر سابق ، وذلك فى اثناء بحثه عما هـو خاص فقط بانسان هذا العصر ..

● .. ان الفن المعاصر فى مصر بتمثله تأثيرات رئيسية معاصرة فى العالم ، وعبر تضمين مفهوم مختلف لوظيفة الفنـان والعـلاقة التى تربطه بعمله ، يجعـل الفنـان ينجح فى النهـاية فى امتلاك مكانه المحدد ضمن علاقة اكبر لعالم الفن اليوم ..



والفـــن البيئـــى **Environmental Art** كتعبير عما يمكن أن يسمى بالحساسية الجديدة تجاه خامات عصرية ، وبصـورة تفرضها صناعة العمل الفنى . لتخلق أعمالا تقود الى أحدث تأثيرات رئيسية فى الفن ، ومن خلال أسلوب حر يفتح عين الفنان على امكانيات عريضة ويحمله على جناحى نسر الى ذلك الفضاء اللامحدود ٠٠

ولقد لمس جمهور الفن فى القاهرة أخيرا مدى جرأة بعض المحاولات الشابة ، التى تمد الحركة الفنية بمصـادر جـديدة للمرؤية فى مواجهـة تحديات العصر وأشـكالاته ، والتى تسـترعى الاهتمام بقدرتها على التخطى والانطلاق وتشكل علامات هامة ، غنيه باحتمالات المستقبل ، فى مسار فننا التشكيلى ٠٠

وهذه محاولة سريعة لرصد ثلاث تجارب شابة فى مجالنا الفنى ، تقوم فى الأغلب كمحاولة للتوفيق بين امكانيات الفن اللا محدودة ، من أجل الوصول الى شكل ومفهوم جديدين للتكامل والاندماج ، ومن أجل تحقيق وظائف عديـدة تقترن بتزايد مماثل فى أسلوب المجتمع العصرى وديناميكياته ٠

الفن البصرى فى معرض محسن شرارة

قدم المهندس/ محسن شرارة فى معرضه الرابع بصالة عرض آتيليه القـاهرة (٤١) عملا تقوم جميعا على قوانين بصرية وعلاقات هندسـيـة بسيطة يمكن ادراجها – من ناحية التصـنيف الموضـوعى – تحت مجال « الفن البصرى » **Optical Art** ٠٠ وقد نفذت أغلب الأعمال بطريقة الطباعه بالشبكة الحريرية (السـيراجرافى) وطريقه (الاستنسـيل) باسـتخدام أقلام الفلوماسـتر الملونة ، هـذا بالاضافة الى أسلوب الكولاج ٠٠ وتتميز أغلب هذه الأعمال بصفات خاصة من حيث قدرتها على التعبير المتزن الهادىء ، الذى يحتوى على الكثافة العلمية ويدل على التمكن التكنيكى ، سـواء فى أسلوب الترتيب أو فى أسـلوب الاتقان ٠٠ وتكشف أعمال هذا الفنان عن قدرته على تحويل الأسطح الملونة الى أبعاد سـحرية من خـلال امتزاجات لونية محسوبة بدقة ، وتدرج تصميمى خلاق يـؤدى الى ايهـام بصرى مضـلل ويوحى باسـتمرار حركى ، فضـلا عن ادماجه جميع علاقات العمل المتـداخلة فى وحـدة عضـوية واحدة ٠٠

فصوره تتكون أساسـا من عناصر هندسـية وعلاقـات رياضـية مجردة دون أية ارتبـاطات تمثيلية أو تشـخيصية ٠٠ والمعروف أن هـذه الأعمال لا تمثل اسـتثناء من النزعة التجريدية الهندسية التى ظهرت أول ما ظهرت فى أعمال كاندينسـكى ، وما ليفيتش ، وليسـتسـكى ، وموندريان ، وهربان ، والبيرس ثم أخذت تتطور الى فن يبنى أساسا على الايهام البصرى نتيجة استخدام أشكال معينة تعتمد على التوليف العلمى بين الدرجات اللونية ، وتخلق أعمـالا تتسـم باسـترسـال حركى فيما يسـمى الآن بالفن

البصرى .. وهو الفن الذى يتخذ أفضل شكل متكامل له فى أعمال فازاريلى ، وسوتو ، وديرول ، وكاساك ، وآجام ، وغيرهم ..

والخدعة البصريه فى أعمال محسن شرارة تقوم فى أساسها على علاقات ما بين الأجزاء الهندسية والدرجات اللونية ، وتعتمد على الصياغة الصحيحه للاشكال ، والتوليف العلمى المحسوب للألوان .. فهذه الالاعيب الشكلية تخضع – قبل أى شىء آخر – لقوانين محددة .. والمحك هنا هو الاعتماد على حركة ما تهاجم العين ، بحيث تختلف صورة هذه الحركة عن رؤيتها رؤية مادية .. والعناصر الجزئية التى تصنع الوجود الداخلى للعمل فى مظهره الحركى كخطوط القوى التى تجذب أو تقاوم كل منها الأخرى ، أو تندفع وتتقلص فى اتجاهات بعينها ، وكذلك مرتكزات الأشكال المكانية ، وامتدادات الفراغ ومظاهره البنائية ، واتجاهات الاضاءة وكثافتها – هى التى تخلق الموسيقى الديناميكية المتحركة التى تهاجم العين .. فالعضوية الكلية للشكل تعتمد فى بنائها على الجزء الذى يختلف فى انتمائه لتلك الكلية عن كونه منعزلا أو مندمجا فى كل آخر .. ويحوى كل عمل بين طياته تطبيقا صارما لقواعده الذاتية الخاصة ..

على أن التنظيم العلمى هو الذى يعبىء الأشكال بالامكانيات البصريه التى تتولى عملية الايقاع عندما تنعكس على شبكية العين .. ثم تحتفظ العين خلال بضع ثوان بامتثال واضح لوحدة شكلية ينسلخ منها عنصر لونى أو خط متميز عن بقية العناصر ، لكى يصنع فى النهاية تلك الحركة الوهمية ، وتتضافر كل العناصر الأخرى لتؤكد فرديته .. ثم تجىء لحظة مواتية تجهد فيها العين نتيجة للتحديق ، فيحدث فجأة ذلك الانقلاب اللامتوقع ، وتبدأ الحركة الايهامية ، فتبدو خلفية اللوحة وكأنها تتمخض عن تكوينات وايقاعات خبيئة فى الأشكال .. وهنا يعود الفنان الى احتساب اللون كعنصر جوهرى ، على أساس أن الألوان قادرة على أن تخلق شيئا لا تستطيع أن تخلقه عند خلطها بالطريقة العادية .. فاللون يمكن أن يتغير ويتحول معتمدا على اللون المجاور له ، فتبدو الألوان كما لو كانت تعدل من قيمة بعضها البعض .. انها موسيقى بصرية يفقد فيها اللون أو قد يكتسب ميزة جديدة ، تمنح بروزا كاذبا ، أو دورانا غير موجود ، أو حركة التفاف مفاجئة .. ويتحول جمال العمل الى أشكال هلامية تندمج وتفقد خصائصها ثم تتجاوب وتتكاثر فيما بينها ، وسرعان ما تقع العين ضحية لشراك الايهام ..

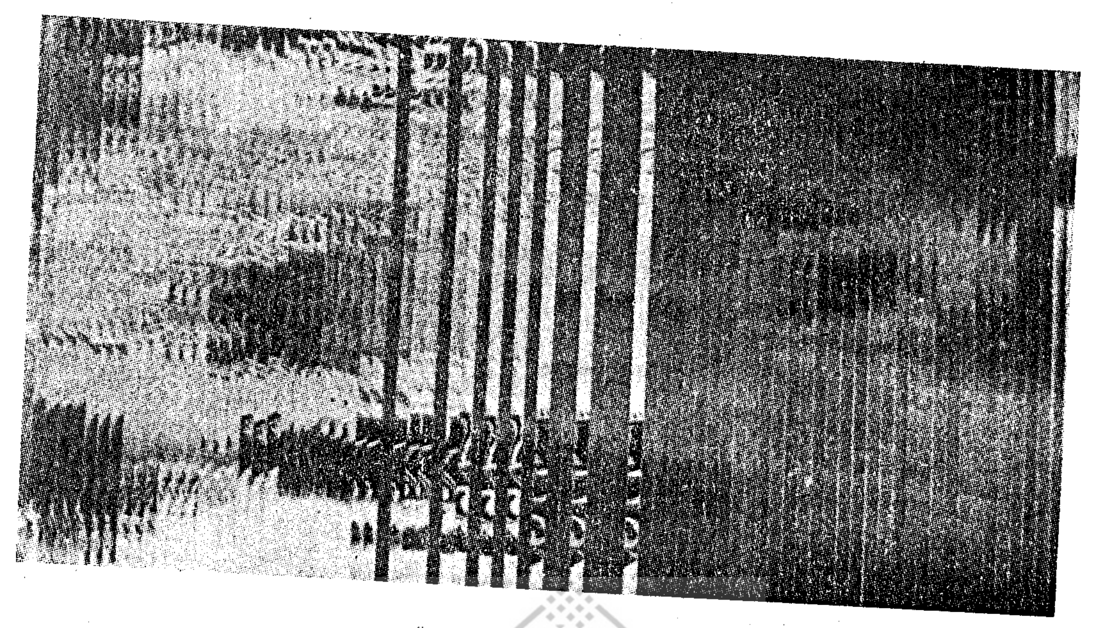
التنياتروراما : أو الاتجاه المضىء فى الفن المتحرك ..

وبينما نستشعر فى أعمال محسن شرارة البرودة والهدوء ، ووقفات الوعى الممثلة فى العلاقات الرياضية المجردة ، والعلاقات الهندسية البصريه المتزنة ، نستشعر فى أعمال أحمد ابراهيم ، الديالكتيك النابض بين الحركة والزمن ، حيث يتم اللعب على صعيد آخر فى المسافة التى تفصل بين الحركة واللا حركة ، وذلك بتطوير مفهوم الرؤية على أساس البعد الرابع فى تصور العمل التشكيلى ، عندما يجرد عنصر الزمن من استقلاله ، وعندما تدخل الحركة فى الأعمال الثلاثية الابعاد – بالوسائل الميكانيكية – كعنصر رئيسى ، ويلعب الضوء الصناعى ، كاحدى ظواهر هذا العصر ، دوره فى خلق رؤية فضائية مثيرة ..

فقد قدم هذا الفنان فى قاعة اخناتون بالقاهرة عرضا أطلق عليه اسم « التيا تروراما » حيث تحولت الصورة التقليدية الى شاشة عرض زجاجيه كبيرة يستطيع المشاهد أن يضيئها بأزرار جانبية ، فيظهر على السطح نسيج من ألوان تنساب فى تناغمات وأشكال سائلة غير منتظمة ، تتشابك أحيانا فى أشكال تجريدية هندسية ، أو تتناغم فيما بينها لتجسد سيمفونيات لونية مجردة ، تنتج حقولا لا متناهية من الأشكال الموحيه والألوان التى لا تتوقف عن الحركه والتجدد على الشاشات المضيئة ..

أن أعمال الفن عندما تقام على أسس تكنيكية جديدة ، تختلط اختلاطا جذريا بحياة الانسان ، وتؤدى الى علاقات جديدة تحدث تغييرا جوهريا يتطور فيه أفق الفن ومنظوره ومقاييسه ، معتمدا اعتمادا تاما على شكل العصر وسماته الخاصة .. فالفن باعتباره كائنا عضويا دائم التجدد ، يتخذ فى عصر الفضاء والثورة السيبرنطيقية العديد من الأشكال اللانهائيه المتنوعة التى تختلف فى شكلها ومضمونها عن أى عصر سابق وذلك فى أثناء بحثها عما هو خاص فقط بانسان هذا العصر ..

ولقد مر حتى الآن أكثر من نصف قرن منذ أضيفت الحركة الفيزيقية الحقيقية الى الأشكال الثلاثية الابعاد ، اما بالوسائل الطبيعية (كمتحركات الفنان الكسندر فالدر) أو بالوسائل



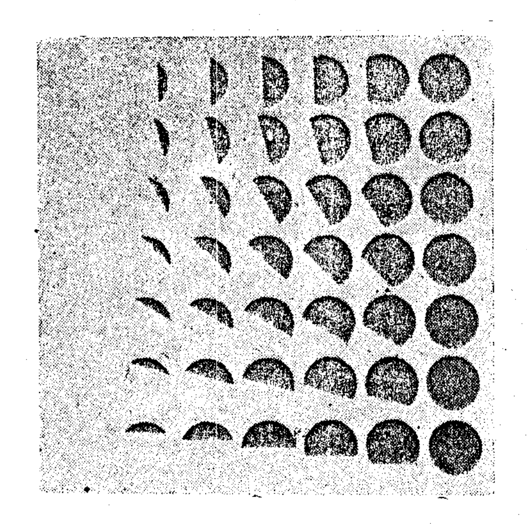
(م ١٠٠) من أعمال محسن شرارة

الآلية الفعلية ، فى تركيب العمل الفنى ، مثل أعمال توماس ويلفريد Thomas Wilfred وتنجيولى Tinguely ، ولن لى Len Lye وشوفر Shöffer وفرانك مالينا Frank Manna وغيرهم ومثل أعمال أحمد ابراهيم فى القاهرة .

على أن المحاولات فى هذا المجال مبكرة وتعود جذورها الى القرن التاسع عشر عندما بدأ التعرف على الحركة كشىء جوهرى فى حد ذاته وليس صفه عرضية زائلة لأشياء أخرى (من وجهه النظر النيوتونية) فقد حاول اسحق نيوتن أن يثبت فى البدايه أن السلم الموسيقى والمسافات الموسيقيه السبعة للدرجات النغمية تنتمى الى ألوان الطيف .. ثم اخترع كاستل L.B. Castell « بيانو » لونى قائم أساسا على نظرية نيوتن ، واخترع رمنجتون Remington الأرغن اللونى ، وحاول سكريابين Skriabin الموسيقى الروسى أن ينتج مكافئات بصرية لا موضوعية للموسيقى .

ثم اتسع البحث فى هذا المجال بصورة أساسية عندما حطم اكتشافان ثوريان المفهوم السائد فى وجهة النظر العلمية حيال الحقيقة الفيزيقية فى السنوات العشر الأولى لهذا القرن .. أول هذين الاكتشافين هو الانشطار النووى .. فقد أدى مفهوم المادة الى مفهوم الطاقة ، وحلت مجالات القوى محل النماذج المادية المنتظمة هندسيا وقدم عدد من العلماء جملة من البراهين الراسخة اثبتت امكانية تمرير كمية لا حد لها من الطاقة المكدسة فى كتلة صغيرة من المادة تبعا لقانون أينشتين المسمى بقانون التعادل بين الكتلة والطاقة الذى صاغه فى عام ١٩٠٥ .. اما الاكتشاف الثانى فهو نظرية متصل « الزمان – المكان » التى أدركها هرمان منكوفسكى فى عام ١٩٠٨ ، وفحواها أن العالم رباعى الابعاد بالمعنى الزمانى – المكانى ، اذ يتكون من حوادث فرديه يرسم كل منها أربعة أحداثيات .. ثلاثة مكانية ، والرابع حداث زمانى .. والعالم بهذا المعنى « متصل » لأنه توجد بالنسبة لكل حادثة حوادث أخرى مجاورة (واقعية أو على الأقل يمكن تخيلها) لا حصر لها .. وهكذا أصبح التصور الرباعى الابعاد فى رؤية الفنان التشكيلى هاما فى تحطيم القاعدة الثانية للرؤية – التى دونت طرقها وتفاصيلها بمهارة فائقة منذ عصر النهضة – وحولتها الى نظام ديناميكى لا يعتمد على هذه الطرق القديمة اعتمادا أساسيا ..

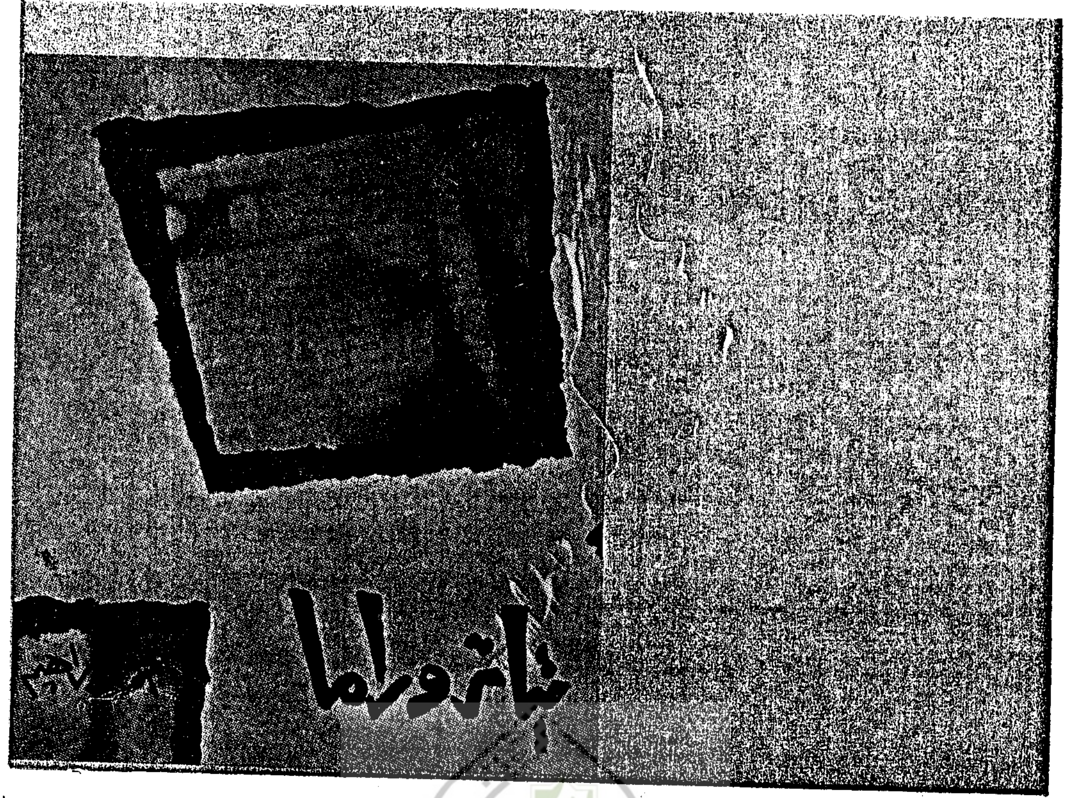
ومنذ ذلك الحين أكد بوتشيونى Boccioni فى مذكراته أن التناقض القائم بين العلم والفن يمكن أن يصفى لصالح الفنان اذا ما راعى فى عمله التحليلات العلمية بالنسبة للكون والطبيعة والأشياء .. وقد أعلن هذا الفنان فى عام ١٩١٢



(٩٦) من أعمال محسن شرارة

فى بيانه عن النحت المستقبلى أن على النحت أن يبتعد عن الخامات التقليدية وان لا يقصر اهتماماته على حافة واحدة لكى يخلق تجسيدا تشكيليا فى الفضاء ، ولكى يتجاوز النحت الكلاسيكى بكتلته القائمه حول محور مركزى ، وأخيرا لكى يكشف عن معنى الحياة الحديثة وعن شعر الآلات وعصر ناطحات السحاب ٠٠ وقد فسر بتشيونى عالم الأشياء وديناميكيته بتمسكه بالنظرية المستقبلة (الشىء + البيئة) وأدرك فكرة ادماج الحركه بالنحت بوسائل الانشاءات المتحركة ٠٠ وكان التكعيبيون فى تلك الأثناء منهمكين فى استخلاص صورة الأشياء المتواقتة التى تجمعها نفس اللحظة ـ وذلك عن طريق النظر اليهم ورسمهم من نقط ارتكاز متعددة ، فى نفس التو واللحظه ، على أساس المفهوم الديناميكى الجديد للفراغ الذى يدخل الى الصورة البعد الرابع ، فضلا عن عنصر الحركه ٠٠

وقد كانت المدرسة الانشائية Constructivism الروسية بين الأعوام (١٩١٣ ـ ١٩٢١) من المنابع الأساسية والمباشرة لهذه الأفكار ٠٠ فقد أوجدت مع اتجاهات مثل السوبرما Supermatism والرايونيزم Rayonism الروسيتيان ، فنا مجردا خالصا من عناصر « استريومترية Stereometric اشتقت من رؤية جمالية لعالم التكنولوجيا بتناغمه المطلق ، الخالى من العناصر الشخصية الشاعريه ٠٠ فعملها لم يكن تقليداً للأشياء ، وانما كان أشياءاً فى حد ذاتها ، لها كيانها الذاتى المستقل ٠٠ انها « جمال منظم » يعكس الانفعالات التى تقدمها الرياضيات والعلم والتكنولوجيا ٠٠ ثم أعلن نوم جابو Naum Gabo ، وأنطوان بفسنر A. Pevsner أن الحياة والفن يمكن ادراكهما وتصورهما من خلال « الزمان ـ مكان » ، وقد آن الوقت لكى نرفض الخدعة التى استمرت أكثر من ألف سنة فى الفن والتى القت على الايقاعات الأستاتيكية كعناصر محددة للفنون التشكيليه والبصرية ٠٠ وآن الوقت أيضا كي ندخل على هذه الفنون عنصراجديدا ، هو الايقاعات الحركية ، من حيث هى أشكال تتمرد على مفهومنا السابق عن الزمن ٠٠ فنوم جابو هو أول من استعمل كلمة حركى Kinetic فى الفن عندما عرض فى عام ١٩٢٢ فى برلين أول عمل حركى يؤكد الزمن كعنصر جديد فى الفن التشكيلى ٠٠ وقد أكد ماليفيتش Malievich أن هذا الفن فن غير موضوعى Non-objective ولا يخضع لأية عناصر تشخيصية أو رمزية تؤدى الى اهتمام مضاد ومربك للحركة الفعلية ٠٠ ثم ظهرت فى هذه الفترة الزمنية تقريبا ـ وبالتحديد فى عام ١٩١٣ ـ احدى الأعمال المتحركة لمرسيل دوشان Marcel Duchamp ، ثم أبدع المثال رودشنكو حزمة من الحلقات المتحركة ،



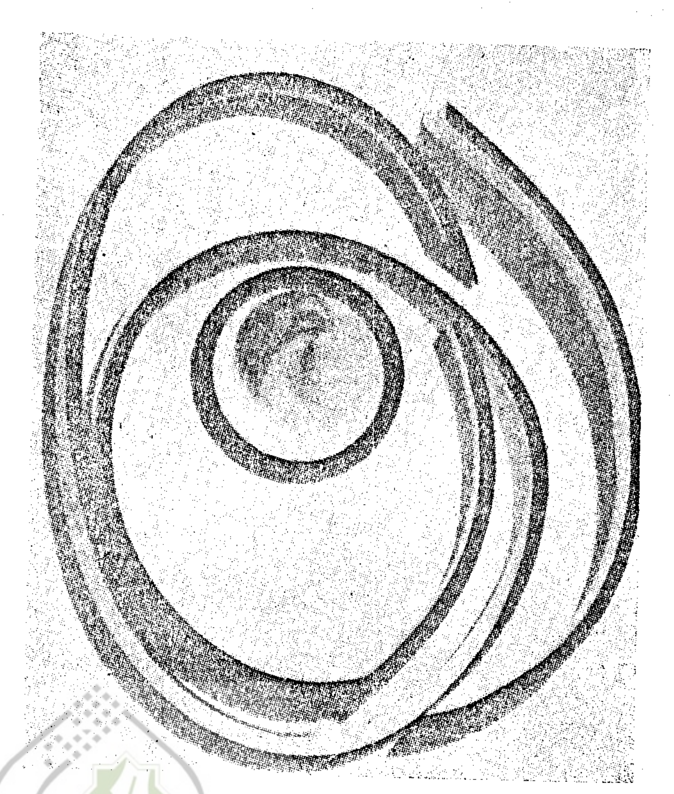
وقـــدم جاكوموبالا Giacomo Balla احدى منحوتاته التى تعتمد على الحركة فى روما عام ١٩١٥ ٠٠

ثم انتقلت هـذه الأفكار الى ألمانيا فى الفترة الحرجة من عمر مدرسه الباوهاويس Bauhaus (من عـام ١٩٢٣ ـ ١٩٢٥) حيث أصـبحت الوظيفية ، والتفريق الوظيفى ، وانتصار العلم ـ أى العقلانية البحته ـ التى اعتبرت الفن شكلا تجريبيا للتصميم الصناعى مسـيطرة تماما ٠٠ وكان الفنان موهولى ـناجى Moholy-Nagy رائدا فى هذا التطور ، فقد كان رجلا حاد الذكاء يعتمد دائما على التجربه ، ويهتم بالتكنولوجيا ، ويعتبر أن الخامـات قادرة على اظهـار مدركاته التشكيلية المرتبطة بالمفاهيم الجديدة كالديناميكية ومتصل الزمان ـ المكانى ، والتواقت ، والشفافية ، ومجالات القوى ، والتنغيم الفراغى ٠٠ وقد نتج عن تجاربه عدد كبير من الاكتشافات الهامة أمكن تطبيقها فى فنون المسرح ، والاعلان ، والتصميم الصناعى ، والطوبوغرافيا ، وفن تخطيط المدن ، والعمارة ٠ ونتيجة لاحساسه بكل ما هو عصرى ، واكتشافاته المسـتمرة ظهر تأثيره العميق على تلامذته ٠٠ ومنذ ذلك الوقت القت « التجريبية » والتصميم الصناعى ، والحركة الحقيقيه ظلالها بشكل حاسم على الفن ٠٠

على أننا نهتم هنا بصورة أسـاسـية بالاتجاه المضىء Luminous Trend فى الفن المتحرك ، وقد أخذ فى الانتشـار فى اوروبا وأمريكا فى منتصف الخمسنيات تقريبا وبصورة مكتملة بعد الستينات ، وأول من قام بتجاربه فى مصر هو الفنان أحمد ابراهيم الذى يعمل مدرسا للديكور المسرحى بالمعهد العالى للفنون المسرحية ، وأحد فنانينا القلائل المتخصصـين فى الديكور المسرحى والهندسة الداخليه ، والمهتمين أسـاسـا بتطوير هذه الفنـون وفقا لاحدث الاتجـاهات التشكيلية فى العالم ٠٠

وقد قدم فى هذا حركية مستقلة بذاتها ٠٠ وقد مضى فى تجاربه عليها أكثر من عام ونصف ٠ استطاع بعدها أن يقدمها كعمل متكامل يسـهم فى توسيع المشـاركه الايجابية التى يمكن أن يقدمها الفنـان التشـكيلى فى مجالات الديكور المسرحى الحديث حيث تثرى امكانيات الاضاءة وموحيـات العمـل وحيث يتـزاوج التكنيـك السـينمائى الحـركى مع امكانيـات الديكور الثابتة ٠

أن العمل الحركى عند أحمد ابراهيم يتحرك داخل ذاته ، مغيرا العلاقة الفراغية للأجزاء ٠ بحيث تصبح هـذه الحـركة موضـوعا ثابتا ومسيطرا ، وليست صفة عرضية أو طارئة ٠٠ فهى تطلق الأشكال فى الفضاء تبعا لمبدأ الزمن



من اعمال أيمن طاهر

وتخلق مجالات من القوى تؤدى الى حوادث مستمرة ومواقف فضائيه ـ زمنية ـ فضلا عن مساهمة الضوء الصناعى بصورة أساسية فى تكوين الحدث .. وبذلك نستطيع أن ندرك الأشكال كامتدادات مكانية تجمع خصائص الحركة السائله مع المؤثر الفضائى ، ويتكامل بواسطتها الزمن داخل العمل الفنى ، ويزاوج بين حقيقة الأشكال بمفهومها الرباعى الابعاد وحقيقه العالم الديناميكية .

ويسمح لنا الائتلاف العضوى بين الميكانيزم الحركى المتقن للأشكال المثبته خلف الشاشات والتى تدور بسرعات منتظمه ، مع تبادل درجات الاضاءة المتعددة الألوان ، يسمح لنا بالتنبوء ، وذلك عن طريق افتراض عدد كبير من الأشكال التى يمكن ابتداعها بالتغير البسيط .. فأية متغيرات فى السرعة أو درجات الألوان أو كثافة الضوء تكفى لتعزيز قيام ايقاعات جديدة مختلفة .. ومجموع الحركات التى تحيط بالمتفرج تستلزم مشاركته الفعليه ـ حيث يستطيع أن يغير عن طريق الأزرار الجانبية ـ درجات الألوان أو أن يبطىء الحركة أو يزيد من سرعتها ، فتخلق بذلك احساسا بالحادثة المستمرة .. وهذا الاحساس « بالحدوث » المستمر ، والتتابع الزمنى هو الذى يتكامل بواسطته الفراغ والحركة والضوء كعناصر جوهريه منظمة يتعايش بواسطتها العمل وينتقل من الصلابة الاستاتيكية الى ذلك الحيز الرباعى الأبعاد .. وبهذه الطريقة يبقى على عنصر الحركة ويمنح الشاشات المضيئه تنفسها الايقاعى .

أن متحرك ـ اللون غالبا ما يبدأ بموتيفه لونية شكلية ترتفع من الخلفية ثم تتطور على السطح وتتناغم فى تراكيب اشعاعية ، وهالات سائله ، ورسوم نجمية ، وأشكال غريبة تتدرج فى تسلسلات وتناغمات لا نهائية .. ثم تتحول تارة خارجه عبر الحافة تجاه اللانهائية أو غارقة فى الخلفيه تارة أخرى .. ان الايقاع يأتى من الخلف ثم يتكامل على الشاشة ويعود من حيث أتى .. وهنا تبدو عضوية الحركة كنسيج متشابك محكم يتجسد من خلاله ذلك الحضور الفعلى للشكل واللون عن طريق الحركة الخالصة .

خامات جديدة عصريه فى معرض أيمن طاهر

ولنترك الآن مجال الحركة الفعليه التى تخلقها المحاور والتروس والالكترونيات والمحركات الكهربائيه وألاعيب الضوء وانعكاساته ، لنرصد عن قرب تجديدا آخر يتضمن رؤية وصياغة

جديدة فى عالم الشكل ويتماشى مع روح التأليف والجمع والحركة والمفهوم التركيبى للعصر ·

وقد قدم الفنان الشاب أيمن صلاح طاهر فى معرضه الفردى الأول اتجاها جديدا يهدف الى خلق توافقات موسيقية غريبة بين خامات مجهولة وذلك فى تراكيب انشائية غنائية يجبر فيها الخامات على أن تفنى طبقا لجوهرها المحسوس وطوعا لارادته الخاصة ·· محاولا أن يوائم بينها من ناحية ، وأن يثريها من ناحية أخرى ، وأن يجمع بينها فى فن انشائى جديد ، تكتسب فيه تجسيدات فعلية فى الفراغ كأشياء ثلاثية الأبعاد ·· فهى ليست لوحات بالمعنى المألوف فى فن التصوير لكنها أعمال تمثل تزاوجا بين الفكرة الثابتة للوحة ، وبين مفهوم النحت الذى يؤكد الفراغ كعنصر جوهرى باستخدام النتوءات البارزة والفجوات الواسعه والحواف الثقيلة والكتل ·· وعلى ذلك فأعمال هذا الفنان الشاب تمثل تحولا جذريا من التسليم بمعرفة الباليته اللونية وقماشة اللوحة الى محاولة معرفة الأشياء وطاقاتها اللا محدودة على التواصل ·· وكمحاولة للانطلاق من التستر على الشكوك التى تثار دائما حول صلابة الأشياء ، وأصبح العمل الفنى يعنى حوارا بين الانسان وبيئته يعتمد على الرموز المستوحاة من العصر ليعكس تعبيرا منطقيا وشرعيا عن العصر ذاته ، وذلك بابراز مفهوم « الشىء » من خلال سيادة صفاته الخاصة ·

ان الخبرة بالأشياء الخالصة ، واعتبارها كأشكال حية وتتبعها فى نموها المتوافق مع ايقاعها وخصائصها الداخلية أو تحطيمها ، وتفسيرها بادخالها فى علاقات جديدة متنوعة ، يتحول ليصبح منبعا خصبا للتقدم ولمفهوم جديد فى الفن ·· فاختيار سيور العربات ، وخامة الكاوتشوك ، وقطع الغيار ، والبلاستيك ، والأخشاب ، ونفايات المواد الصناعيه المضغوطة ، والأسلاك ، وكميات من الخردة ، وبقايا خاما مختلفة غريبة ، يعتبر استخدام هذا كله محاولة تجريبية لوسائل جديدة ، نستطيع أن نستشف منها بسهولة علامات التحول العميق والتغير غير المألوف فى لغة الفن الحديث ·

وقد مال الحوار عن طريق هذه الخامات الفجة والغريبة ، تجاه ازدياد نقاوة التعبير ، بعد أن تخلى عن الموتيفة التصويرية ، واستطاع من خلال التآزر العضوى ، ومن خلال التكنيك المتفرد أن ينتج ذلك الاسقاط الذاتى بين هذه الخامات على اللوحة ·· وان اختيار الكاوتشوك باعتباره مادة عصرية ، ونتاجا للافراز الصناعى ، وأكثر الخامات مرونة وصلابة ، انما يعتبر وجها آخر لاستقلال هذا الفنان فى اختيار مادته الخام ·· وباختصار أصبحت اللوحة معركة عصرية وبخامات عصرية ·

أما استواء مساحات المسطح البيضاء فى خلفية اللوحة فيؤكد استقلال الانشاء البارز بحيث يتسامى ذلك الفضاء الجوى للصورة ، ويعطى فسحة فى الخلفية يمكن من خلالها تركيز حياة الشكل من حيث خاصيات المواد وشدة انحناءاتها وديناميكية الخط ومجالات القوى بالاضافة الى التلاعب بالظلال ·

ومهما يكن من قيمة أعمال الفنان الشاب أيمن طاهر ، فان تنوعه الواضح فى تناول الخامات المختلفة ، بطريقة تؤكد فرديته المستقلة ، قاده الى أهداف محددة فى التعبير ، ولعل هذا التكنيك الذى توصل اليه كتعبير عن الامكانيات العريضة لاستخدام الخامات ، لا يعكس التقاليد المتجانسة مع نفسها ، والتى أصبحت تراثا عاما فى الفن ، ولكن يبرز ، وبصورة حادة ، ذلك التناقض والتنوع ، والصراع ، والرغبه ، التى تعكس أساسا الانسان فى العصر الراهن ·

ان تجارب الشباب معقدة متشابكة ، لا يسهل تقبلها أو التعرف عليها من أول وهلة ، وتتطلب الالمام والوعى بمشاكل عصرية تشكيلية جديدة ·· ولعله من الواضح تماما أن محور ارتكازها الفنى انما يبدو فى روحها التجريبية ·· فمن فوق هذه القاعدة المشروعة تنطلق لتقدم شريحة لا تنفصل عن روح العصر وتخلق امكانيات عريضة للتطبيقات العملية ·· وسواء كانت هذه الأعمال الفنيه ردود أفعال عاطفيه للظواهر العلمية ، أو مجرد تعبير مطلق عن الذات عبر منطق علاقات الألوان والأشكال ، فانها تجسد امتدادا للأساليب الفنية التى تشق طريقها الآن ، وتقدم الدلالة على جيل الشباب الذى يحيا بحساسية الفنان اشكالات العصر فى عمق ومرونة وتحرر من الاعتبارات التقليدية ليكون فى النهاية قادرا على ابراز تعبيراته الخاصة ·

ويبقى عنصر هام وهو أن الفن المعاصر فى مصر يتمثله تأثيرات رئيسية معاصرة فى العالم ، وعبر تضمين مفهوم مختلف لوظيفة الفنان والعلاقة التى تربطه بعمله يجعل الفنان ينجح فى النهاية فى امتلاك مكانه المحدد ضمن علاقة أكبر لعالم الفن اليوم ·

عبد الله لطفى صالح



لوحة الغلاف

للفنان الفرنسي العالمي هنري روسو (١٨٤٤ ـ ١٩١٠) الذي يعد واحدا من كبار الفنانين الفرنسيين الذين لعبوا دورا هاما في اثراء الفن الحديث وفتح الطريق واسعا وممتدا أمام الفن التشكيلي المعاصر

وهنري روسو فنان عصامي ، علم نفسه بنفسه • وسمي « الجمركي » نسبة الى مهنته الأصلية حيث كان يعمل موظفا بالجمارك ، اشتهر بصوره عن الغابات وبالوانه الغريبة ، وهي الصور التي نجد فيها حنينـــا الى البدائية في الفن وارهاصا بالاتجاه السيريالي الحديث •

المطبعة الثقافية

رقم الايداع بدار الكتب ١١٤٠/١٩٧٠